Die

letzten Lebenstage Jesu.

Ein biblisch-historischer Versuch

von

Dr. Joseph Langen,

Privatdocent der Theologie an der Universität zu Bonn.

Nebst einem Anhange über Golgotha und das h. Grab.

Freiburg im Breisgau.

Herder'sche Verlagshandlung.

1864.

Vorwort.

Der Wichtigkeit, welche das Leben Jesu als die Grundlage der neutestamentlichen Heilsordnung, als der Mittelpunkt der ganzen Weltgeschichte besitzt, entspricht der Eifer, mit dem die Exegeten wie die Historiker diesem Gegenstande seit je her ihre Forschungen zugewandt haben. Schon Tatian legt durch das Diatessaron sein Interesse für eine genaue Kenntniß des Lebens Jesu an den Tag; und noch gegenwärtig werden die Federn der Theologen besonders in Frankreich durch eine Darstellung desselben Gegenstandes beschäftigt, die uns auf's Klarste von der hohen Wichtigkeit überzeugt, welche derselbe auch für den Leugner des göttlichen Charakters des Christenthums besitzt.

Trotzdem aber in exegetischer Beziehung schon von den Kirchenvätern alle bedeutendern Schwierigkeiten, welche die vierfache Geschichtserzählung der Evangelisten darbietet, wiederholt und gründlich erörtert worden sind, trotzdem ferner die neuere Zeit durch die beliebt gewordene Form der Evangelien-Harmonien dies Bemühen aufgenommen und fortgesetzt hat, trotzdem endlich die gelehrtesten Kenner hebräischer wie römischer und griechischer Alterthümer die Resultate ihrer Forschungen

zusammengetragen zur Beleuchtung der evangelischen Geschichte: so äußern sich doch bezüglich vieler dieselbe betreffenden Fragen die entgegengesetztesten Ansichten noch bis auf den heutigen Tag. Es hängt dies zum Theil mit der nicht zu unterschätzenden Schwierigkeit mancher dieser Probleme zusammen; zum Theil mit der theologischen oder philosophischen Befangenheit, welche zum Schaden objektiver, historischer Untersuchung gewisse Resultate um jeden Preis zu gewinnen sucht. Letztere Quelle ist besonders ergiebig geworden, seitdem man auf dem Boden der protestantischen Theologie den Inspirationsbegriff zu einem bloßen Schattenbilde abschwächte, und die Negation des Dogmas bis zur Leugnung der Gottheit Jesu fortschritt. Die aus dieser Quelle hervorgegangene, fast unübersehbare Menge von Meinungen und Hypothesen sorgfältig zusammensuchen und widerlegen zu wollen, wäre überflüssige Arbeit. Sie verschlingen einander selbst.

Anders aber verhält es sich mit denjenigen Fragen, welche, vorurtheilsfrei und objektiv betrachtet, wirklich große Schwierigkeiten darbieten. In demselben Maße, als sie selbst eine wissenschaftliche Lösung bedürfen, erheischen die in Betreff derselben aufgestellten Ansichten eine gründliche Würdigung, vorausgesetzt, daß sie einem reinen Wahrheits-Interesse ihre Entstehung verdanken. Darf der gläubige Exeget auf der einen Seite vor der Bestimmtheit und dem Siegesbewußtsein, mit welchem die Gegner ihre destruktiven Tendenzen vertreten, nicht zurückschrecken, so würde er andererseits eben so feige handeln, wollte er die wirklich vorhandenen Schwierigkeiten übersehen, um eine strenge, wissenschaftliche Prüfung derselben zu vermeiden.

Die vorliegende Schrift behandelt nur einen kleinen Theil des genannten Gegenstandes, die letzte Woche des Lebens Jesu. Freilich hat sich nach einem sehr berechtigten Gefühle die Betrachtung des christlichen Gemüthes sowohl, wie auch die wissenschaftliche Forschung des Gelehrten stets mit besonderer Vorliebe dem Leiden und Sterben Jesu zugewandt. Dennoch aber bleibt hier noch vieles zu thun übrig. Gerade bei der Darstellung der letzten Ereignisse aus dem Leben des Heilandes häufen sich die wichtigen und interessanten Fragen in ganz besonderm Maße. Viele derselben sind noch nicht genügend gelöst.

Der Zweck der gegenwärtigen Arbeit ist darum zunächst, so weit es das vorhandene wissenschaftliche Material und die Fähigkeit des Verfassers zuließ, die Lösung solcher Fragen weiter zu fördern.

Dieser Zweck wäre nun allerdings viel einfacher erreicht worden durch besondere Abhandlungen über derartige Punkte, als durch eine zusammenhängende Darstellung der Leidensgeschichte, welche ihrer Natur nach Vieles schon oft Gesagte zu wiederholen hatte. Trotzdem glaubte der Verfasser mit letzterer keine undankbare Arbeit zu unternehmen, weil Manches hierhin gehörige selbst unter denen, welche das christliche Volk über die hl. Geschichte zu belehren berufen sind, noch weniger bekannt sein dürfte. Außerdem ist auch eine in jeder Beziehung befriedigende Monographie über die Geschichte des Leidens und Todes Jesu in der neuern Literatur nicht vorhanden. Friedliebs „Archäologie der Leidensgeschichte. Bonn 1842" erörtert nur ausgewählte, antiquarisches Interesse bietende Punkte ausführlich, alles Uebrige nebenbei. Wichelhaus'

„Versuch eines ausführlichen Commentars zur Geschichte des Leidens Jesu Christi. Halle 1855" reicht nur bis zum letzten Abendmahle und enthält mehre die Uebersicht des historischen Verlaufes störende Exkurse. Die besonders seit dem Erscheinen der bekannten Strauß'schen Schrift sehr zahlreich verfaßten Darstellungen des Lebens Jesu behandeln ihrer Natur nach die Leidensgeschichte zu kurz, als daß sie über alle einzelnen Punkte genügende Belehrung ertheilen könnten.

Nur Sepps umfassendes, nunmehr in zweiter Auflage erschienenes Werk dürfte in dieser Beziehung auszunehmen sein.[1] Indeß enthält dies des Sonderbaren zu viel, als daß es eine Monographie, wie die vorliegende, überflüssig erscheinen ließe. (Die ungemessenen Ausfälle, welche Herr Professor Sepp in einer mehr als zwei Bogen füllenden Einleitung zur Darstellung der Leidensgeschichte gegen die Exegeten macht, habe ich nur an Einer Stelle, bei der Frage über den Tag des letzten Abendmahles, berücksichtigen zu müssen geglaubt).

Aus diesen Gründen hielt ich es für gerathen, nicht in Form von Beiträgen zur Erklärung der Leidensgeschichte einzelne Punkte derselben zu erörtern, sondern eine zusammenhängende Darstellung derselben zu liefern.

Hierzu aber wählte ich wiederum nicht die Form eines fortlaufenden Commentars zu den betreffenden Abschnitten der Evangelien, theils weil auf diese Weise manche Frage mehr historischen oder antiquarischen Inhalts nicht tief genug erörtert worden wäre, theils weil man in unserer Zeit vor der

[1] Das Leben Jesu Christi VI. Bd. Das Leiden Christi. Regensburg 1862.

Trockenheit korrekter exegetischer Studien in beklagenswerthem Maße zurückschreckt. Ich zog darum die Form der historischen Darstellung vor, ohne jedoch von den nothwendigsten kritischen und exegetischen Detail-Untersuchungen abzusehen.

Als Anhang habe ich eine Abhandlung über Golgotha und das hl. Grab beigefügt. Ich glaubte hiermit manchem Leser einen angenehmen Dienst zu erweisen, indem es für jeden gebildeten Christen ein hohes Interesse haben muß, den Stand der Frage über die Aechtheit der hl. Stätten zu kennen. Um so mehr konnte ich dies Interesse bei dem Leser voraussetzen, als bis in die neueste Zeit hinein von anerkannt wissenschaftlichen Auktoritäten auf dem Gebiete der Topographie Jerusalems die Aechtheit der hl. Orte bestritten wird. Seit den Tagen des seligen Professors Scholz aber, der zuerst diese Frage wissenschaftlich erörtert hat, wurde meines Wissens von keinem Katholiken mehr der Versuch gemacht, mit topographischen und historischen Gründen den Angriffen auf die Aechtheit des heutigen Golgotha in eingehender Weise zu begegnen.[1]

Was den gegenwärtigen Stand und die Bedeutung dieser Frage für das Christenthum angeht, so habe ich darüber das Nöthige am betreffenden Orte selbst gesagt.

---

[1] Wir müssen diese Behauptung aufrecht halten, trotzdem das „Kathol. Kirchenblatt für die Diözese Rottenburg" 1862, Nr. 12, S. 95 mittheilt, Graf Melchior de Vogué habe durch eine topographische Entdeckung die Aechtheit des traditionellen Golgotha für die Folge unangreifbar gemacht. Die neue Entdeckung des Grafen, wie er sie selbst in seinem für die Kunstgeschichte werthvollen Werke: Les églises de la terre sainte Paris 1860 p. 140 mitgetheilt hat, beschränkt sich darauf, daß er Pfeiler und Bogen in einer Mauer auf dem Hofe des Koptischen Conventes vorfand, die er für Ueberreste der von Konstantin erbauten Grabeskirche hält. Was den Lauf der Stadt-Mauern angeht, so schließt er sich durchweg den Forschungen von Schultz u. A. an, ohne selbst ausführliche Untersuchungen über die Lage Golgothas anzustellen.

Die Unzulänglichkeit seiner Kräfte für eine vollkommene Lösung seiner Aufgabe erkennt der Verfasser bereitwillig an; er wünscht nur, daß seine Arbeit dazu beitragen möge, die Anschauungen von der Leidensgeschichte des Erlösers zu vervollständigen, eventuell zu berichtigen. Sollte er hierdurch dem frommen Gemüthe des einen oder andern Lesers die Beherzigung des Leidens und Sterbens Jesu um so theurer und fruchtbringender gemacht haben, als sie an Conkretheit und Genauigkeit in den zu Grunde liegenden Vorstellungen durch gegenwärtige Arbeit gewann, so hielte er die aufgewandte Mühe für mehr als belohnt.

Bonn, im Februar 1864.

Dr. Langen.

Inhalt.

Einleitung.

1. Den größten Theil seines Lebens brachte der Heiland in Galiläa zu. Hier hatte er bis zu seinem Auftreten in stiller Zurückgezogenheit und einfacher Thätigkeit gewohnt. In ganz Judäa war sein Name, abgesehen von etwaigen Familien-Verbindungen, völlig unbekannt geblieben, bis er vom Täufer Johannes als der Messias bezeichnet ward. So wenig wußte man von seiner Geburt in dieser Provinz, daß er gewöhnlich wie für den Sohn Joseph's und Maria's, so auch für einen Galiläer gehalten wurde. [1]

2. Dieser Umstand mußte seine messianische Thätigkeit in Judäa und vorzüglich in der Hauptstadt Jerusalem wesentlich erschweren. Denn hatte auch Jerusalem zu jener Zeit seinen frühern Glanz bereits verloren, indem es unter dem Drucke römischer Beamten und einer römischen Besatzung seufzte, so besaß doch der Tempel immer noch seine offenbarungsmäßige Bedeutung, und galt sogar in jenen Zeiten politischen Zerfalles nicht allein als das Centrum der jüdischen Gottesverehrung, sondern zugleich auch als der monumentale Ausdruck nationaler Einheit und Selbstständigkeit. War auch die Souveränität des jüdischen Namens verschwunden, seitdem man Judäa mit Samaria dem römischen Reiche als Provinz einverleibt hatte, so bestand doch noch das h. Collegium des Synedriums in Jerusalem fort, erließ seine Befehle und Entscheidungen in religiösen Dingen, fällte Urtheile als das oberste jüdische Gericht.

---

[1] Matth. 26, 69. Joh. 1, 45 f., 7, 41. 52.

Jerusalem war mit einem Worte noch immer der Sitz der Hierarchie, der Mittelpunkt des Judenthums.

Die Bewohner der h. Stadt, namentlich aber die Inhaber der hierarchischen Würden sahen darum mit einiger Verachtung auf die Galiläer herab, und wollten am allerwenigsten einem aus Galiläa Stammenden eine Auktorität in religiösen Angelegenheiten zuerkennen, welche ihr eigenes Ansehn beeinträchtigte.[1] So erklärt es sich, warum Jesus nicht allein bei den Hohenpriestern in Jerusalem, sondern auch bei den Bewohnern der Hauptstadt und der Provinz Judäa wenig Anerkennung fand, während ein großer Theil der Galiläer ihm zugethan war.

3. Freilich hatte der Heiland auch seine Hauptwirksamkeit in Galiläa entfaltet; aber zum wiederholten Male war er doch nach Jerusalem gekommen und längere Zeit in der Provinz Judäa geblieben. Durch den tiefen Gehalt seiner Reden und die glänzenden Erweise seiner Wundermacht hatte er auch hier manche unbefangenen Gemüther von seiner göttlichen Sendung überzeugt; aber die Leidenschaft der Einen und die Menschenfurcht der Andern verhinderte den Erfolg seiner Thätigkeit bei den Hochgestellten sowohl wie beim Volke.[2]

4. Schon beim ersten Osterfeste, welches in die Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit fiel, war Jesus nach Jerusalem gereist. Manche schenkten ihm Glauben; aber bereits hatte er auch die Aufmerksamkeit der Pharisäer, welche vorzugsweise im Besitze der hierarchischen Gewalten waren, auf sich gezogen und ihren Neid erregt durch den Anhang, den er in Jerusalem gewann. Schon damals äußerte sich dies in einem Maße, daß Jesus bald Judäa wieder zu verlassen beschloß.[3]

5. Nachdem er dann verschiedene Städte Galiläa's besucht hatte, kehrte er zum Purimfeste nach der h. Stadt zurück.[4] Durch

---

[1] Joh. 7, 52: *ἐρεύνησον καὶ ἴδε ὅτι προφήτης ἐκ τῆς γαλιλαίας οὐκ ἐγήγερται.*

[2] Joh. 12, 37. 42 f. [3] Joh. 2, 13 — 4, 1 ff.

[4] Joh. 5, 1. Daß die hier erwähnte *ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων* kein Pascha sondern ein Purimfest gewesen sei, ist am gründlichsten nachgewiesen worden von Hug Einleit. 4. Aufl. II, 204 ff.

die Heilung des achtunddreißigjährigen Kranken am Teiche Bethesda an einem Sabbathe erhielten die Pharisäer einen Scheingrund, den Heiland der Gesetzesverachtung zu verdächtigen.[1] Sehr bald verließ er Judäa wieder und besuchte auch am folgenden Osterfeste die Hauptstadt nicht.[2]

6. Kurz nachher traf das Laubhüttenfest ein; mit der immer wachsenden feindseligen Gesinnung gegen ihn wohlbekannt, wollte Jesus auch zu diesem nicht mit den großen Festzügen aus Galiläa nach Jerusalem pilgern. Er folgte erst später seinen Jüngern dorthin, und trat erst um die Mitte des Festes lehrend im Tempel auf. Sein Auftreten hatte aber dieses Mal einen solchen Erfolg, daß das Synedrium seine Diener aussandte mit der Weisung, Jesum festzunehmen. Ueberwältigt von seiner Ehrfurcht gebietenden Erscheinung und der in seinen Reden sich offenbarenden Macht wagen diese es nicht, den erhaltenen Befehl auszuführen. Als Jesus am Tage nachher wieder im Tempel lehrte, wollten die Hohenpriester ihm eine Verlegenheit bereiten durch ihre Consultation über das Verfahren gegen eine bei der Sünde ertappten Ehebrecherin. Beschämt schlich sich der Eine nach dem Andern fort, als der Herr den aus ihrer Mitte, der sich für rein auszugeben wage, aufforderte, mit der Steinigung der Verbrecherin zu beginnen. Trotzdem knüpften sie von Neuem wieder Unterredungen mit dem Heilande an, und nur durch die Flucht entging er der Steinigung.[3]

7. Zwei Monate nach dem Laubhüttenfest kam das Fest der Tempelweihe. Auch zu diesem erschien der Heiland in Jerusalem. Wiederum stellten die Juden ihm nach und waren Willens, ihn zu steinigen. Er entzog sich ihren Verfolgungen durch seine Reise nach Peräa.[4] Durch die Nachricht von der Krankheit seines Freundes Lazarus in Bethanien ward er veranlaßt, von hier nach Judäa zurückzukehren. Er ließ ihn erst sterben, und reiste dann hin, ihn zum Leben wieder zu erwecken.[5] Dies Wunder war für Viele von entscheidender Bedeutung. Es überzeugte sie

---

[1] Joh. 5, 16 ff.
[2] Joh. 6, 1 ff.
[3] Joh. 7, 1—8, 59.
[4] Joh. 10, 22 ff.
[5] Joh. 11, 1 ff.

von der Messianität Jesu, und veranlaßte sie zum Glauben an ihn.[1] Das Synedrium aber erkannte sehr klar, daß seine Feindseligkeit gegen den Heiland dessen immer wachsendem Ansehn gegenüber nichts auszurichten vermöge, wenn nicht durch einen Gewaltstreich sehr bald seiner Wirksamkeit ein Ziel gesetzt würde. Darum faßte es nun den bestimmten Beschluß, Jesum zu tödten und erließ den Befehl, Jeder, der ihn am bevorstehenden Feste in Jerusalem finde, solle ihn anzeigen.[2] Der Heiland aber ging nicht von Bethanien aus nach Jerusalem, sondern, um den Verfolgungen der Juden auszuweichen, begab er sich nach Ephraim in die Nähe der Wüste von Jericho.[3] Sechs Tage vor dem Osterfeste kam er von dort wieder zurück nach Bethanien, um dann nach Jerusalem zu gehen zum Osterfeste,[4] — zum letzten seines Lebens, zum letzten in der von Gott gewollten Heilsordnung des Alten Testaments.

[1] Joh. 11, 45. 12, 11. 17 f.
[2] Joh. 11, 47 ff. 57.
[3] Joh. 11, 54.
[4] Joh. 12, 1 ff.

I.

Jesu feierlicher Einzug in Jerusalem.

1. Nie hatte die oberste jüdische Behörde mit solcher Bestimmtheit den Entschluß gefaßt, Jesum aus dem Wege zu schaffen, als nach der Auferweckung des Lazarus. Andererseits hatte auch niemals der Herr so viel Anerkennung gefunden als eben durch dieses größte und auffallendste Wunder, welches er an einem schon vor vier Tagen Begrabenen wirkte; denn es bot nach der ausdrücklichen Erklärung des Evangelisten die Veranlassung zu dem einzigen feierlichen Triumphe, den die Menschen ihm in Anerkennung seiner messianischen Würde auf Erden bereiteten.[1] Alle Begebenheiten jener Tage lassen es klar erkennen: Die Frucht war am Reifen und die Stunde erschien, von der der Herr früher so oft seinen Jüngern gesagt hatte, sie sei noch nicht gekommen. Seine Erscheinung in Jerusalem am bevorstehenden Feste war zum Tagesgespräch geworden;[2] der Zustand des Schwankens und der Unentschiedenheit in der Anerkennung seiner göttlichen Würde konnte nicht länger mehr bestehen. Entweder mußte er nun fallen oder siegen. Ersteres war nach menschlichem Ermessen zu erwarten; denn die, in deren Händen sich die Gewalt befand, hielten es für die höchste Zeit, seinen Fall mit aller Entschiedenheit herbeizuführen.

2. Ob er wohl zum Feste kommen wird? so hatten die Juden im Tempel sich gefragt, mit den Gefahren, die dem Herrn drohten, wohl bekannt. Ja, er kam zum Feste, und zwar nicht heimlich wie ehemals, da er sich den Feindseligkeiten der Juden

---

[1] Joh. 12, 17 f. [2] Joh. 11, 56.

nicht bloßstellen wollte,[1] sondern er kam triumphirend trotz aller Dekrete, welche menschliche Machthaber gegen ihn erließen. Es ist nicht ohne dogmatische Bedeutung, daß gerade damals Jesus im Triumphe in die Hauptstadt einzog, als das Synedrium den Befehl erlassen hatte, ihn, wenn er komme, zu ergreifen. Es war diese Begebenheit die glänzendste Illustration zu dem Ausspruche, den der Heiland wenige Zeit vorher in Jerusalem gethan hatte, er besitze die Macht, sein Leben hinzugeben und wieder an sich zu nehmen; aber Niemand entreiße es ihm mit Gewalt.[2] Die stolzen Synedristen, denen die Erfolglosigkeit ihrer Dekrete als etwas Unmögliches erschien, waren selbst Augenzeugen des Einzuges Jesu in Jerusalem, und Niemand wagte es, den gefaßten Beschluß zu vollstrecken.[3] So ward die Frage der Juden im Tempel, so ward das gegen ihn erlassene Dekret des Synedriums beantwortet durch seinen Triumph.

3. Sechs Tage vor dem Pascha nämlich, so berichtet uns der Evangelist Johannes, kam Jesus nach Bethanien[4]; und als man am folgenden Tage hörte, er wolle nach Jerusalem gehen, kam man ihm von hier aus entgegen und holte ihn in feierlichem Triumphe ab. Am fünften Tage vor dem Osterfeste also zog der Heiland in Jerusalem ein. An diese Angabe des Evangelisten hat sich die Tradition in der Kirche angeknüpft und selbst in der Liturgie ihren Ausdruck gefunden, daß der Tag des feierlichen Einzuges ein Sonntag gewesen sei; mit der Erinnerung an dieses Ereigniß hat man darum seit jeher die Feier der Leidenswoche des Heilandes begonnen. Die Allgemeinheit und das hohe Alter dieser Ueberlieferung muß uns von vorne herein bestimmen, sie für historisch glaubwürdig zu halten, wofern sie nur mit dem evangelischen Berichte in Einklang zu bringen ist.

4. Wenn Johannes sagt, sechs Tage vor dem Pascha sei Jesus nach Bethanien gekommen, so müssen wir nach dem später noch

[1] Joh. 7, 10. [2] Joh. 10, 18.

[3] Joh. 12, 19.

[4] Joh. 12, 1: *ὁ οὖν ἰησοῦς πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα ἦλθεν εἰς Βηθανίαν.* Der Ausdruck *πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα* ist eine Umstellung für *ἓξ ἡμερῶν πρὸ τ. π.*, und heißt: sechs Tage vor dem Pascha. Vgl. hierüber *Kypke* Observ. sacrae in h. l.

zu erörternden Sprachgebrauch der Juden, nach welchem das Paschafest mit dem 15. Nisan als dem ersten Tage der ungesäuerten Brode begann, annehmen, auch Johannes habe von diesem Tage an zurückgezählt. Da nun aber der 15. Nisan, wie sich später herausstellen wird, in jenem Jahre auf den Freitag fiel, so hat der Evangelist den vorhergehenden Sabbath als den Tag der Ankunft Jesu in Bethanien bezeichnet.[1] Freilich reisten die Juden am Sabbathe nicht. Wir werden darum mit vielen Erklärern unserer Stelle annehmen müssen, der Heiland sei vor dem Eintritt der Sabbathsruhe am Freitag Abend in Bethanien eingetroffen, und der Evangelist habe nur die vollen sechs Tage vom 15. Nisan an bei seiner chronologischen Angabe zurückgezählt.[2]

Der Evangelist berichtet weiter, man habe dem Heilande in Bethanien ein Mahl bereitet, und fügt gar keine Zeitbestimmung bei, während wir eine solche sonst bei seinen Referaten nicht vermissen. Daraus muß gefolgert werden, daß nach dem Sinne des Evangelisten die eben besprochene Zeitbestimmung von den sechs Tagen vor dem Pascha auf das Mahl zu beziehen sei.

5. Im Widerspruche hiermit steht nicht, was uns Matthäus berichtet. Er sagt, zwei Tage vor dem Pascha habe sich das Synedrium versammelt und berathen, Jesum gefangen zu nehmen; dann fährt er fort, als Jesus in Bethanien gewesen sei, habe ihn Simon der Aussätzige zu Tische geladen. Bei dieser Begebenheit wird der Zwischenfall mit der Salbung Maria's und der dagegen erhobenen Einsprache des Judas erwähnt. Und hieran endlich knüpft der Evangelist die Erzählung vom Verrathe des Judas an mit den Worten: Da (τότε) ging Judas hin u. s. w.[3]

---

[1] So z. B. Meyer Comment. z. d. St.

[2] Vgl. Cornel. a Lap., Ewald z. d. St. Andere nehmen an, der terminus a quo sei der Abend des 14. Nisan gewesen, an dem das Paschamahl gehalten wurde. Die sechs Tage von diesem Termin an zurückgezählt würden wieder auf den Freitag Abend zurückführen. So Wieseler Chronol. Synopse der Evang. Hamburg 1843, S. 390 ff., Lichtenstein Lebensgesch. Jesu. Erlangen 1856, S. 376.

[3] Matth. 26, 2 ff. Vgl. Marc. 14, 1 ff.

Wichelhaus[1] und Schegg[2] stehen fast vereinzelt da mit ihrer Ansicht, das Mahl in Bethanien habe erst am zweiten Tage vor dem Osterfeste Statt gefunden. Sie beziehen nämlich die vom Evangelisten Matthäus beigebrachte Zeitbestimmung nicht allein auf das Referat über die Versammlung des Synedriums, sondern auch auf die Erzählung von dem Mahle in Bethanien, trotzdem der Evangelist diese mit der allgemeinen Bemerkung einleitet: als aber Jesus in Bethanien war.[3] Schon diese Worte scheinen dagegen zu sprechen, daß jene Zeitbestimmung auch auf die nachfolgende Erzählung bezogen werden soll, indem sie selbst für eine, wenn auch allgemeinere chronologische Notiz zu halten sind. Außerdem aber stimmt diese Annahme nicht zu der evangelischen Darstellung der übrigen Begebenheiten der Leidenswoche. Denn am Tage nach dem Mahle in Bethanien findet der feierliche Einzug Jesu in Jerusalem Statt,[4] und dieser wiederum mehre Tage vor der Abhaltung der Sitzung des Synedriums.[5] Das Mahl in Bethanien ist also früher gewesen als zwei Tage vor dem Osterfest. Hiernach bestätigt sich die oben gegebene Erklärung des johanneischen Referates, nach der es auf den sechsten Tag vor dem Feste fiel. Schließlich hat diese Annahme viele innere Wahrscheinlichkeit für sich, indem, wie wir gesehen haben, dieser Tag ein

---

[1] Versuch eines ausführlichen Commentars zur Gesch. des Leidens Jesu. Halle 1855, S. 149 ff. Im engsten Anschluß an diese Schrift steht auch in diesem Punkte G. Röpe, daß das Mahl des Fußwaschens mit dem Paschamahl nicht identisch sei. Hamburg 1856, S. 12.

[2] Die h. Evangelien III, 332 ff.

[3] Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß das von Matthäus und Marcus berichtete Mahl mit dem bei Johannes identisch ist. Auch Strauß Leben Jesu 3. Aufl. II, 305 findet die Aehnlichkeit beider Berichte zu auffallend, um eine „Doppelbegebenheit" annehmen zu können. Nur sollen, wie sich schon von vorne herein erwarten läßt, nach ihm die beiden ersten Evangelisten das Mahl auf den zweiten, Johannes dagegen dasselbe auf den sechsten Tag vor dem Feste verlegt haben.

[4] Joh. 12, 12.

[5] Matth. 21, 1 ff. vgl. 26, 1 ff.; Marc. 11, 1 ff. vgl. 14, 1; Luc. 19, 29 ff. vgl. 22, 1 f.

Sabbath war, sich also vorzugsweise zur Abhaltung eines Festmahles eignete.

Damit wäre denn auch der Tag des Einzuges Jesu in Jerusalem bestimmt. Wir haben eben bereits bemerkt, daß er am Tage nach dem Mahle in Bethanien erfolgte. Er fiel also auf den Sonntag.

6. Kaum war Jesus in Bethanien angekommen, so hatte sich die Nachricht hiervon unter den zahlreichen schon zum Osterfest in Jerusalem versammelten Juden verbreitet.[1] Denn seit der Auferweckung des Lazarus hatte er die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich gezogen, und fand außerdem seit einigen Tagen ein lebhafter Verkehr zwischen Bethanien und dem drei Viertel Stunden entfernt liegenden Jerusalem Statt.[2] Viele Juden gingen wenn auch anfänglich nur aus Neugierde von Jerusalem zu jenem Dorfe hin, um den auferweckten Lazarus zu sehen. Sobald man darum folgenden Tages erfuhr, Jesus komme von Bethanien nach der Hauptstadt zum Feste, zogen ihm Viele entgegen, um ihn in feierlichem Triumphe abzuholen.

7. Schon auf dem Wege von Jerusalem nach Bethanien trugen die Juden die Palmzweige, und sangen: Hosanna, gepriesen sei, der da kommt im Namen des Herrn, der König Israels.[3] Beides charakterisirt den Zug als einen religiösen; und läßt ihn auffassen als eine Prozession, mit der man Jesu als dem Messias eine öffentliche Huldigung darbringen wollte. Aber es war auch nicht Zufall, daß man gerade jener Form zum Zwecke der Huldi-

---

[1] Joh. 12, 9.

[2] Nach Joh. 11, 18 betrug die Entfernung 15 Stadien, d. i. $\frac{15}{8}$ röm. oder $\frac{3}{8}$ geogr. Meilen. Hiermit stimmt ungefähr *Hieron.* Onomast. s. v. Bethania überein, wenn er die Entfernung auf 2 röm. Meilen angibt. Auch Robinson hat Bethanien, welches noch heutzutage als kleines, ärmliches Dörfchen existirt, vom Damaskusthore aus in $\frac{3}{4}$ Stunden erreicht. Vgl. Palästina und die südlich angrenzenden Länder. Halle 1841, II, 310.

[3] Joh. 12, 9 ff. *ὡσαννά* ist das הוֹשִׁיעָה נָּא aus Ps. 118, 25 — Hilf! Ursprünglich drückt dieser Imperativ die Bitte um Glück für Jemanden aus; später aber wurde die Bedeutung etwas verallgemeinert, und so ward das Wort zur Formel der Beglückwünschung, der Huldigung.

gung sich bediente. Die jüdische Liturgie kannte nur eine Prozession, die am Laubhüttenfeste. Bei dieser trug man Zweige, und sang auch jene Worte des 118. Psalmes, nur mit Auslassung des Schlusses *βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ*, der am Palmsonntage der speziellen Anwendung wegen hinzugefügt ward.[1] Wollte man dem Messias durch einen religiösen Triumphzug huldigen, so mußte man zunächst die Formen für denselben in der vorhandenen Liturgie suchen. Um so mehr aber boten sich die Formen der Laubhüttenfest-Prozession als geeignet dar für den beabsichtigten Zweck, als gerade jene Worte vorzüglich passend waren zum Empfange des Messias, und außerdem der Psalm, dem sie angehörten, überhaupt auf den Messias angewandt zu werden pflegte.[2]

Es beruht darum nur auf einer allzu oberflächlichen Auffassung dieser Kundgebung, wenn man dieselbe für eine gewöhnliche, Königen oder Fürsten erwiesene Huldigung hält[3]. Die Huldigung war durchaus eine religiöse, weil in liturgischen Formen ausgedrückte und bezog sich jenem Gesange und dessen charakteristischem Zusatze gemäß auf Jesu Messianität[4].

---

[1] Vgl. Haneberg in Allioli's Handbuch der bibl. Alterthumskunde I, 219. 221. Wenn 2. Macc. 10, 6 ff. eine ganz ähnliche Feier zum Gedächtniß der Tempelweihe erwähnt wird, so heißt es ausdrücklich, sie sei der des Laubhüttenfestes nachgebildet worden.

[2] Vgl. Matth. 21, 42. 23, 39. Apostelg. 4, 11 u. s. w.

[3] Freilich wird nach 2. Macc. 13, 51 unter Simon dem Maccabäer eine profane Siegesfeier mit Tragen von Palmzweigen veranstaltet; aber es werden hierbei nur allgemeine Hymnen und Lobgesänge, nicht jener liturgische Gesang aus dem 118. Psalm erwähnt. Bemerkenswerth ist außerdem, daß auch von den Palmzweigen nur ganz allgemein und unbestimmt gesprochen wird (*μετὰ βαΐων*), während es bei Joh. 12, 13 heißt, die Juden hätten die Palmzweige (*τὰ βάϊα τῶν φοινίκων*) genommen, und seien damit Jesu entgegengezogen. Durch die Beifügung des Artikels, die sonst schwer erklärbar sein dürfte, werden die in unserm Falle gebrauchten Palmzweige als bestimmte bezeichnet, und hierdurch als die von der Laubhüttenfest-Prozession her bekannten kenntlich gemacht.

[4] Ein innerer Zusammenhang zwischen dieser improvisirten Feier und dem Laubhüttenfest ist freilich nicht anzunehmen; aber darum darf man nicht mit *Maldonat.*, *Cornel. a Lap.* in Matth. 21, 8 sq. in Abrede stellen, daß ihre For-

8. Der Heiland war also von Bethanien aufgebrochen, um sich zur Hauptstadt zu begeben. Außer den Jüngern folgten ihm vermuthlich Viele von Bethanien aus nach; denn eine große Menge war ja dort hingegangen, um ihn und den Lazarus zu sehen. Auf dem Wege bis zum Oelberg gab sich, so viel wir aus den Evangelien wissen, die Begeisterung für Jesus nicht durch eine öffentliche Demonstration kund.

Am Oelberge lag ein kleiner Ort, Namens Bethphage (בֵּית־פַּגֵּא — Feigenhausen), unweit von Bethanien.[1] Als Jesus bis zu diesem Flecken gekommen war, sandte er zwei seiner Jünger dorthin ab mit der Weisung, eine Eselin mit ihrem Füllen, die sie daselbst finden würden, loszubinden und ihm zuzuführen.[2] Auf die Aussage hin, daß der Herr ihnen diesen Auftrag gegeben, fanden sie keinen Widerstand, und thaten, was Jesus ihnen be-

---

men denen des genannten Festes nachgebildet waren. Schon *Baron.* Annal. ad a. 34 n. 6 hat hierauf aufmerksam gemacht, und noch in der neuesten Zeit Delitzsch in der Zeitschr. für luth. Theol. u. Kirche 1855. IV, 653 ff.

[1] Da es bei Luc. 19, 29 (nach Lachmann und Tischendorf nicht auch bei Marc. 11, 1) heißt, Jesus habe sich von Jericho aus Bethphage und Bethanien genähert, so haben Einige wie Robinson Paläst. II, 312 vermuthet, Bethphage sei von Jerusalem weiter entfernt gewesen als Bethanien. Nun zieht aber der Heiland nach Joh. 12, 12 ff. von Bethanien aus auf Jerusalem zu; berührt er also auf diesem Wege Bethphage, so muß es im Gegentheile näher bei Jerusalem gelegen haben. So auch *Cornel. Jans.* Comment. in harm. Evang. c. 110, *Cornel. a Lap.* ad Matth. 21, 1, *Lamy* Comment. in concord. Evang. V, 1, Sepp Jerusalem und das h. Land Schaffhausen 1862, I, 579. Hinwiederum aber lag es nicht so nahe bei der Stadt, daß es mit zu derselben gehörte, wie *Lightfoot* Centur. chorogr. in Matth. c. 37 aus dem Talmud nachzuweisen versucht hat. Eine Widerlegung dieser Beweisführung hat Hug Einl. in's N. T. 4. Aufl. I, 16 f. unternommen. Daraus, daß Bethanien und Bethphage zusammen genannt werden, Matthäus aber (21, 1) von Bethphage spricht, während Marcus (11, 1) Bethanien nennt, ist zu schließen, daß beide Orte sehr nahe zusammen lagen.

[2] Unter dem „gegenüberliegenden Dorfe", von dem der Heiland bei den Synoptikern redet, hat man wohl Bethphage selbst zu verstehen, in dessen Nähe er sich befand, nicht einen dritten ungenannten Ort, wie Ebrard Wissenschaftl. Kritik der evang. Gesch. Erlangen 1850, 2. Aufl. S. 477 u. A. meinen.

fohlen [1]. Die Absicht ihres Meisters, von jener Stelle aus zur Stadt zu reiten, brachte seine Begleiter auf den Gedanken, ihrer Seits seinen Einzug durch Zeichen der Huldigung und Verehrung zu feiern. Sie bedeckten darum die beiden Thiere mit ihren Kleidern, welche die Stelle von Teppichen vertreten sollten, und ließen den Heiland das Füllen besteigen. Die Eselin ging daneben her [2]. In gleicher Weise legten sie Kleider vor ihm auf die Erde, und streuten Zweige von den Bäumen über dieselbe hin [3], um ihm eine Huldigung zu bereiten, wie nur sehr hochstehende Personen sie zu empfangen pflegten [4].

9. So zog man weiter bis zu der Stelle, wo der Oelberg zur Stadt hin abfällt. Hier traf man zusammen mit den Juden,

---

[1] Matth. 21, 1 ff. Marc. 11, 1 ff. Luc. 19, 29 ff.

[2] Matth. 21, 7 allein redet von einer Eselin und ihrem Füllen; Marc. 11, 7, Luc. 19, 35 sprechen bloß von dem Füllen, und auch Joh. 12, 14 erzählt, Jesus habe sich unter Weges auf ein Eselein gesetzt. Die Annahme, welche Theophylakt, Thomas v. Aquin, Nikolaus v. Lyra, Cornelius a Lap. zur Erklärung des Matthäus machen, Jesus habe abwechselnd auf beiden Thieren geritten, ist völlig unstatthaft, und auch schon von *Jansen.* l. c. und *Maldon.* Comment. ad Matth. 21, 5 verworfen worden. Da Matthäus ausdrücklich von beiden Thieren redet (jedenfalls wegen der Anführung der Prophetie aus Zachar. 9, 9), so müssen wir annehmen, daß die Eselin, aus deren Begleitung das Füllen noch nie weggekommen war, lediglich des letztern wegen mitgeführt wurde. Wenn Matth. erzählt, die Jünger hätten die Kleider auf die Thiere gelegt und Jesus auf dieselben (*ἐπάνω αὐτῶν* von den Meisten auf *ἱμάτια*, von Schegg D. h. Evangelien III, 91 auf die Thiere bezogen) gesetzt, so kann man dies sehr wohl als Synekdoche fassen, wie schon der syrische Uebersetzer es gethan hat: ܘܣܡܘ ܥܠ ܥܝܠܐ ܢܚܬܝܗܘܢ „und sie legten auf das Füllen ihre Kleider"; oder man kann annehmen, beide Thiere seien in dieser Weise geschmückt worden, und das erwähnte *ἐπάνω αὐτῶν* beziehe sich auf die über das Füllen hingelegten Gewänder. Nur der Kuriosität wegen erwähnen wir, daß Strauß in der neuesten Zeit wiederum albern genug den Evangelisten erzählen läßt, Jesus habe auf beiden Thieren zugleich gesessen! Vgl. Zeitsch. für wiss. Theol. v. Hilgenfeld 1863, S. 296.

[3] Matth. 21, 8. Marc. 11, 8.

[4] So wird z. B. nach 4 Kön. 9, 13 dem Könige Jehu in der Weise die improvisirte Huldigung dargebracht, daß Jeder seinen Mantel als Teppich vor ihm auf die Erde hinlegt.

die von der Ankunft des Heilandes gehört und von Jerusalem aus ihm entgegen gezogen waren. [1] Der religiöse Charakter der Kundgebung, welche sie Jesu darbrachten, theilte sich der Huldigung mit, mit welcher man ihn schon von Bethphage aus begleitet hatte. Alles vereinigte sich in dem Rufe des Hosanna [2].

Auch von der pharisäischen Sekte fanden sich Einige unter der Menge, die nur aus Vorwitz oder gar aus schlimmerer Absicht dem Heilande entgegen gekommen waren. An eine Ausführung des letzten gegen Jesum gefaßten Beschlusses des Synedriums war gar nicht zu denken. Sie hörten, wie das ganze Volk den Heiland laut als den Messias begrüßte und mit Begeisterung seine Wunderthaten, besonders die Auferweckung des Lazarus pries. Aber sie durften es des Volkes wegen nicht wagen, Jesum zu ergreifen und dem Synedrium vorzuführen. Sie machten darum nur den fruchtlosen Versuch, Jesum selbst dahin zu bringen, daß er der Menge Schweigen gebiete, und klagten einander ihr Leid, daß sie zusehen müßten, wie die ganze Welt ihm nachliefe, ohne daß sie im Stande wären, etwas auszurichten [3].

10. So war der Heiland bis zur Stadt gekommen. Sie lag vor ihm mit ihren mächtigen Bauwerken und ihrem reich ausgestatteten Heiligthum. Schon wogten ihre Straßen von einer unabsehbaren, freudig gestimmten Menge, die das Osterlamm zu verzehren zur h. Stadt gepilgert war. Theils umgab ihn das Volk mit lautem Jubelruf, theils harrte es seiner mit Sehnsucht in Jerusalem. Aber die Ereignisse der nächsten Tage waren ihm nicht verborgen. Die hohe Anerkennung, die ihm eben damals von Seiten der Menge beim Einzuge vom Oelberge aus zu Theil ward, konnte es nach menschlicher Berechnung nicht erwarten lassen, daß man ihn fünf Tage nachher an der entgegengesetzten Seite der Stadt

---

[1] Luc. 19, 37 erzählt, an dieser Stelle habe die ganze Menge den lauten Jubelruf begonnen. Es kann dies nur darin seinen Grund gehabt haben, daß die von Jerusalem kommende, das Hosanna singende Schaar hier mit Jesu und dessen Begleitern zusammentraf.

[2] Matth. 21, 9. Marc. 11, 9 f. Luc. 19, 38.

[3] Luc. 19, 39 f. Joh. 12, 17 ff.

hinausführte beladen mit dem Kreuze. Und dafür sollte wiederum gerade von jener Stelle aus, an der er sich nun befand, das fürchterliche Strafurtheil an der mächtigen Hauptstadt vollzogen werden, das sie sich selbst gesprochen in der Verurtheilung des Messias. In jener Gegend, von wo aus die Stadt mit ihrem großartigen Heiligthum einen überraschenden Anblick gewährte, schlug Titus sein Lager auf zur Erstürmung ihrer Bollwerke. [1]

Diese Kette von Ereignissen, der Mittelpunkt der Weltgeschichte und das furchtbare Vorspiel des großen Weltgerichts, drängte sich in jenem Augenblicke mit dem ganzen Reichthum der verschiedensten Gefühle, die sich an dieselben anknüpften, der Seele Jesu auf und erfüllte sie mit unaussprechlicher Wehmuth. Tief bewegt brach er im Anblicke der Stadt und ihrer Geschicke mitten unter der jubelnden, sorglosen Menge in Thränen aus, den nahen Untergang Jerusalems verkündend als der zweite Jeremias: „Hättest auch du es doch erkannt, und zwar an diesem deinem Tage, was dir zum Frieden dient; nun aber ward es verborgen vor deinen Augen! Es werden Tage über dich kommen, und deine Feinde werden dich mit einem Walle umgeben, und dich einschließen und dich bedrängen von allen Seiten, und dich niederstrecken und deine Kinder in dir, und keinen Stein in dir auf dem andern lassen, dafür, daß du nicht erkanntest den Tag deiner Heimsuchung. [2]

11. Wenige in seiner Umgebung mögen diese Thränen gesehen und diese Worte verstanden haben; sie unterbrachen den Jubel nicht. Im Triumphe führte man den Herrn zur Stadt hinein, und Alles gerieth in Bewegung. Die von dem Ereignisse des Tages noch nichts wußten, erkundigten sich, was dieser Jubel zu bedeuten habe, [3] die Uebrigen, sofern sie nicht zum Anhange der Pharisäer gehörten, begleiteten den Herrn bis in den Tempel [4] und setzten ihren Jubelruf fort. [5]

---

[1] *Jos.* Bell. Jud. V, 2, 3.

[2] Luc. 19, 41 ff.

[3] Matth. 21, 10 f.

[4] Marc. 11, 11.

[5] Matth. 21, 15 erwähnt, daß Knaben im Tempel Hosanna gerufen, und die Hohenpriester den Heiland selbst hätten veranlassen wollen, ihnen Schweigen zu gebieten. Wir vermuthen, daß dies bei dem Einzuge Jesu in den Tempel

Es geschah dies am 10. Nisan, gerade an dem Tage, an welchem das Osterlamm nach dem mosaischen Gesetze ausgewählt wurde, um bis zum Tage der Opferung aufbewahrt zu bleiben.[1] So ward Jesus das wahre Osterlamm an diesem schon durch Moyses festgesetzten Termin in feierlicher Prozession zur Opferstätte geleitet und auf diese Weise zum Sühnopfer geweiht durch die, für die er sterben wollte zur Tilgung ihrer Schuld.

II.

Jesu letztes Auftreten im Tempel.

1. Durch nichts ist die Bedeutung des feierlichen Einzuges Jesu in Jerusalem klarer zu Tage getreten, als dadurch, daß er sich in den Tempel führen ließ, um ihn sehr bald wieder zu verlassen und nach Bethanien zurückzukehren. Der Heiland beabsichtigte keineswegs bis zum Feste in Jerusalem zu bleiben, ja nicht einmal zu dem Zwecke, den Tempel zu besuchen, um daselbst lehrend aufzutreten. Vielmehr berichtet der Evangelist Markus, er sei in der eben besprochenen Weise nach Jerusalem gekommen zum Tempel, und nachdem er dort Alles in Augenschein genommen, sei er, da es schon Abend gewesen, mit den Zwölfen nach Bethanien hinausgegangen.[2] Man sieht: es war dem Herrn nur darum zu thun gewesen, an jenem Tage feierlich in den Tempel geleitet zu werden; kaum hier angelangt, kehrt er wieder dahin zurück, woher er so eben im Triumphe gekommen.[3]

---

geschehen sei, trotzdem Matth. es an die Erzählung von der Tempelreinigung anreiht. Letztere gehört, wie wir sehen werden, chronologisch nicht an diese Stelle.

[1] 2. Mos. 12, 3. 6. [2] Marc. 11, 11.

[3] Es ist in den Evangelien gar keine Andeutung vorhanden, daß Jesus Morgens zum Tempel gekommen sei und dort den ganzen Tag zugebracht habe, wie *Jansen.* Comment. in harm. Ev. c. 112 meint; vielmehr macht die an=

2. Der Oelberg und das hinter demselben liegende Bethanien war der Lieblingsaufenthalt Jesu. Dort brachte er besonders die Nächte zu, wenn ihm in der Hauptstadt selbst Gefahren drohten; dort verweilte er am liebsten im Gebete.[1] Auch dieses Mal dauerte der Aufenthalt in Bethanien nur bis zum folgenden Tage.

Am Montag Morgen kam Jesus wieder von Bethanien zur Stadt.[2] Auf dem Wege hungerte er. Dies veranlaßte ihn, auf einen in einiger Entfernung stehenden Feigenbaum zuzugehen. Nicht als ob er wirklich, trotzdem die Zeit der Reife noch nicht da war, Früchte auf dem Baume gesucht hätte;[3] er benutzte nur diese Veranlassung, theils um durch einen offenkundigen Erweis seiner Macht den Glauben der ihn begleitenden Jünger zu beleben, theils um eine symbolische Handlung zu vollziehen, deren tiefer Sinn später wenigstens den Seinigen nicht verborgen bleiben konnte. Da er nämlich auf dem Baume keine Früchte vorfand, so fluchte er ihm, und der Baum verdorrte alsbald von der Wurzel aus.[4]

3. Als Jesus in Jerusalem angekommen war, begab er sich wieder zum Tempel. Schon des Sonntags, als er im Triumphe

---

geführte Stelle aus Marc.: *καὶ εἰσῆλθεν εἰς ἱεροσόλυμα ὁ ἰησοῦς εἰς τὸ ἱερόν· καὶ περιβλεψάμενος πάντα, ὀψίας ἤδη οὔσης τῆς ὥρας, ἐξῆλθεν εἰς βηθανίαν μετὰ τῶν δώδεκα* ganz den Eindruck, als ob er eben hingekommen sich auch wieder entfernt habe. Vgl. *Lamy* Comment. in concord. Evang. V, 2.

[1] Luc. 21, 37.

[2] Marc. 11, 12 ff. Matth. 21, 18 ff.

[3] Es ist nur ein unzulässiger Behelf, wenn zur Erklärung von Marc. 11, 13 Schegg Die h. Evangel. III, 112 meint, jener Baum sei so sehr vorgewesen, daß man auf ihm schon hätte Früchte suchen dürfen. Arnoldi hat Recht, wenn er Comment. zu Matth. 21, 19 mit den ältern Erklärern der Handlung des Heilandes einen symbolischen Charakter zuspricht.

[4] Dies Ereigniß wird bei Matth. erst nach der sogenannten Tempelreinigung erzählt. Da aber Marc. eine genauere chronologische Anordnung befolgt, in unserm Falle ferner die Verdorrung des Feigenbaumes und die an dieselbe sich anknüpfende Unterredung zwischen Jesus und den Jüngern auf zwei Tage vertheilt, während Matth. beides zusammen erzählt, so müssen wir annehmen, Letzterer habe nach seiner Gewohnheit mehr auf den sachlichen, als historischen Zusammenhang Rücksicht genommen, und darum bei unserer Darstellung dem Evangelisten Marc. folgen.

zum Tempel geführt worden war, hatte er Alles daselbst in Augenschein genommen, aber, da es schon spät war, sich wieder entfernt. Am folgenden Tage machte er der ungeziemenden Benutzung der h. Räume kraft der ihm als dem Messias zustehenden Autorität[1] ein Ende. Es war nämlich die Unsitte eingerissen, daß die Verkäufer der Opferthiere sich bis in die Vorhöfe des Heiligthums eindrängten, und die Geldwechsler daselbst ihre Tische aufstellten. So wurde denn an heiliger Stätte Handel getrieben, und alles Profane und Ungehörige, was sich an denselben anschloß, entehrte sie. Schon hatte der Heiland, als er zum erstenmale während seiner öffentlichen Wirksamkeit das Osterfest in Jerusalem feierte, diesem Unfug mit Gewalt gesteuert. Er hatte mit Stricken die Opferthiere aus dem Heiligthume fortgetrieben und die Tische der Geldwechsler umgestoßen.[2] Dies Verfahren hatte nur für den Augenblick gefruchtet. Jesus sah sich, als er zum letzten Osterfeste nach Jerusalem gekommen war, wiederum genöthigt, die Ehre des Heiligthums herzustellen. Die Käufer und Verkäufer entfernte er aus dem Tempel, die Tische der Wechsler und die Taubenkörbe stieß er um.[3] Dabei führte er prophetische Stellen aus dem Alten Testamente an, um das Sträfliche jenes Mißbrauches zu bezeichnen.[4] Ja so strenge wollte er die äußere Verehrung gegen die h. Stätte gewahrt wissen, daß er nicht einmal zugab, daß Jemand irgend ein nicht zum gottesdienstlichen Gebrauche bestimmtes Gefäß durch den Tempel trug.[5]

Dieses Verfahren des Heilandes, welches zugleich einen herben Tadel gegen die geborenen Hüter der Ehre des Tempels, gegen die Hohenpriester in sich schloß, erbitterte diese sehr. Aber sie durften es noch immer nicht wagen, offen ihn zu ergreifen, weil Alle über seine Lehre staunten. Gegen Abend verließ Jesus wiederum die Stadt, um am Oelberge die Nacht zuzubringen.[6]

4. Dienstags Morgens begab er sich wieder zum Tempel. Der Weg nach Jerusalem führte ihn mit seinen Jüngern an dem

---

[1] Vgl. Joh. 2, 18.
[2] Joh. 2, 14 ff.
[3] Matth. 21, 12.
[4] Isai. 65, 7. Jer. 7, 11.
[5] Marc. 11, 16.
[6] Marc. 11, 18 f. vgl. Luc. 20, 37.

Feigenbaum vorbei, über den er Tags vorher seinen Fluch gesprochen. Den Zwölfen war die Bedeutung dieser Handlung unerklärbar. Petrus ergreift darum, wie gewönlich Namens der Uebrigen das Wort, um vom Meister selbst die Erklärung der merkwürdigen Begebenheit zu vernehmen. Der Heiland beschränkt sich darauf, ihnen die gläubige Annahme eines Wunders zu erleichtern, indem er darauf hinweist, daß der kräftige Glaube im Menschen noch größere Dinge zu vollbringen im Stande sei, als die Verdorrung eines Feigenbaumes.[1] Durch diese Erklärung war der Sinn jener Handlung Jesu wohl noch nicht erschöpft; aber das Uebrige gehörte zn dem, was die Jünger in ihrer Schwäche noch nicht tragen konnten. Symbolisch wollte der Heiland jedenfalls, was schon Origenes[2] erkannt hat, die bevorstehende Verdorrung des Judenthums andeuten, welches vergebens nach Früchten der Buße und Sinnesänderung suchen ließ.

5. Im Tempel, wo das Volk seiner nun jeden Tag schon in aller Frühe sehnsüchtig harrte, setzte Jesus seine Lehrvorträge fort. Von den Hohenpriestern gefragt, wie er berechtigt sei, so sehr abweichend von ihren hergebrachten Ueberlieferungen zu lehren und sich gar eine göttliche Sendung zuzusprechen, bereitete er ihnen eine nicht geringe Verlegenheit und eine noch größere Beschämung. Das klarste Zeugniß für die Wirklichkeit seiner messianischen Sendung aus menschlichem Munde war das des Täufers Johannes gewesen. Mit der Anerkennung des Vorläufers war die des Messias selbst gegeben. Als Antwort legte darum der Heiland den Hohepriestern die Gegenfrage vor: ob denn Johannes göttlichen Auftrag gehabt habe oder nicht. Eine Beantwortung dieser Frage war für die Hierarchen auf jeden Fall bedenklich. Bejahten sie dieselbe, so gaben sie sich dem Heilande gegenüber mehr als eine Blöße; die Verneinung mußte das umherstehende, dem Täufer sehr ergebene Volk auf's Höchste erbittern. Ihre Beschämung ward

[1] Marc. 11, 20 ff., vgl. Matth. 21, 20 ff.

[2] Comment. in Matth. tom. XVI, n. 26: *ἄκαρπός ἐστιν ἡ Ἰουδαίων συναγωγή, καὶ τοῦτο γίνεται αὐτῇ ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος, ἕως τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ.*

noch vermehrt, als der Herr durch eine Parabel ihre Verstocktheit gegen die Bußpredigt des Johannes als Grund ihrer Verwerfung bezeichnete. Er trug ihnen das Gleichniß vor von einem Vater, der seine beiden Söhne zur Arbeit in den Weinberg schickte. Der Eine erklärte sich bereit, ging aber nicht hin; der Andere weigerte sich Anfangs, bedachte sich aber später und folgte dem Willen seines Vaters. Letzterer versinnbildet nach der ausdrücklichen Erklärung des Heilandes die Sünder, welche sich auf die Predigt des Täufers hin bekehrten; Ersterer die verstockten und heuchlerischen Hierarchen. [1]

6. Die bevorstehenden Ereignisse und die sich an dieselben anknüpfenden heilsgeschichtlichen Folgen gaben dem Herrn Veranlassung, weiter über die Geheimnisse des Reiches Gottes zu reden. Er bediente sich hierzu der dem Geheimniß entsprechenden Form der Parabel. Er sprach von einem Weinberge, den Jemand seinen Arbeitern zum Bebauen übergab, um zur Zeit der Erndte die Früchte einholen zu lassen. Aber statt die Früchte einzuliefern, tödteten die Arbeiter die abgesandten Diener des Eigenthümers und zuletzt selbst dessen eigenen Sohn. Der Strafe entgingen die Verruchten nicht; der Weinberg aber wurde solchen übergeben, welche die Früchte einlieferten zur gehörigen Zeit. [2]

Denselben Gedanken kleidete er in eine andere Parabel ein. Ein König feierte die Hochzeit seines Sohnes. Die zu derselben Eingeladenen weigerten sich theils zu kommen, theils ermordeten sie sogar die mit der Einladung betrauten königlichen Diener. Der König ließ die Mörder tödten und verbrannte ihre Stadt. Zur Hochzeit aber ließ er nun Alle laden, die sich eben auf der Straße fanden, und von diesen wurde nur der entfernt, der nicht der Feier angemessen gekleidet war. [3]

7. Diese Reden, welche die Hohenpriester vorzugsweise auf sich beziehen mußten, hätten unmittelbar die Gefangennehmung des Heilandes zur Folge gehabt, wären die Hierarchen nicht durch die

---

[1] Matth. 21, 23 ff. Marc. 11, 27 ff. Luc. 20, 1 ff.
[2] Matth. 21, 33 ff. Marc. 12, 1 ff. Luc. 20, 9 ff.
[3] Matth. 22, 1 ff.

Furcht vor der für Jesum begeisterten Menge von diesem Gewaltstreich abgehalten worden.[1] Sie versuchen es darum mit List. Das Recht, welches die Römer am Eifersüchtigsten in ihren Provinzen zu wahren pflegten, war das des Census.[2] Wer sich der Steuerverweigerung schuldig machte, galt als der schlimmste Staatsverbrecher; wer derselben verdächtig war, konnte der schärfsten Untersuchung nicht entgehen. Es war darum klug überlegt, daß die Hohepriester Einige, wie es heißt Pharisäer und Herodianer,[3] zum Heilande sandten, ihn zu fragen, ob man dem römischen Kaiser Steuer bezahlen dürfe. Sie selbst vermieden den Schein revolutionärer Ideen, indem sie nicht nach der Pflicht, sondern nur nach der Erlaubtheit der Steuerentrichtung fragten; der Bescheid des Heilandes aber mußte, wie sie glauben mochten, entweder gegen die römische Staatsobrigkeit gerichtet sein, oder gegen den Hauptgrundsatz des Judenthums, den Verkehr mit heidnischen Fremdlingen zu vermeiden, am allerwenigsten aber jüdisches Geld zur Anerkennung eines Dienstverhältnisses Unbeschnittenen zu entrichten. Denn von der Herrschaft über die Juden war nach dem mosaischen Gesetze ausdrücklich jeder Fremdling ausgeschlossen.[4] Jesus läßt sich einen römischen Denar geben und bejaht die vorgelegte Frage unter Hinweisung auf den Kaiser, von dem als dem Vertreter der römischen Staatsobrigkeit das Geld ausgegangen sei. Wessen ist dieses Bild und die Umschrift? so fragt er die Abgesandten, und da sie ant-

---

[1] Matth. 21, 46. Marc. 12, 12. Luc. 20, 19.

[2] Als höchstes Privilegium, welches er den Juden verliehen habe, erwähnt der Kaiser Titus die Erlaubniß, Steuern für den Tempel einzutreiben. *Jos.* Bell. Jud. VI, 6, 2: *τὸ δὲ μέγιστον, δασμολογεῖν τε ὑμῖν ἐπὶ τῷ θεῷ καὶ ἀναθήματα συλλέγειν ἐπετρέψαμεν.* Es läßt sich dies nur von dem Gesichtspunkte aus erklären, daß der Provinziale mit Allem, was er besaß, als Eigenthum des römischen Staates betrachtet wurde.

[3] Die Herodianer werden nur bei Matth. 22, 16. Marc. 3, 6. 12, 13 erwähnt, und zwar hier stets in Verbindung mit den Pharisäern. Das läßt schließen, daß sie mit diesen befreundet und geistesverwandt gewesen sind. Da nach Matth. 14, 2, Marc. 8, 15, Luc. 13, 32. 23, 7 Herodes Antipas der pharisäischen Secte nahe gestanden zu haben, und was dazu sehr gut stimmt, mit dem römischen Prokurator nach Luc. 23, 12 überworfen gewesen zu sein scheint, so hält man die Herodianer am besten für die Anhänger des Tetrarchen.

[4] 5. Mos. 17, 15.

worten: des Kaisers, erwidert er ihnen kurz: So gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.[1] So entging er der Verlegenheit, die man ihm zu bereiten suchte.

8. Noch an demselben Tage suchten Mitglieder der sadducäischen Sekte auf Grund ihrer Läugnung der Auferstehung der Leiber das Ansehen des Heilandes beim Volke zu untergraben. Waren auch die Pharisäer zunächst bei der Anerkennung Jesu als des Messias von Seiten der Menge besonders interessirt, weil sie sich bis dahin in unbestrittener Auktorität bei derselben behauptet hatten, und die Durchführung der Lehre Jesu ihre Traditionen und ihren Einfluß, ja das ganze Dasein ihrer Sekte beseitigen mußte: so konnten doch auch die Sadducäer der Wirksamkeit des Heilandes nicht gleichgültig zusehen, die nichts weniger als ihre rationalistischen Religionsanschauungen zu fördern geeignet war. So wollten denn auch damals Sadducäer ihn in Verlegenheit setzen bezüglich der Lehre von der Auferstehung, durch deren Läugnung sie offen von dem Offenbarungsinhalte des Alten Testamentes abwichen. Sie trugen ihm nämlich den Fall vor, daß sieben Brüder nacheinander gemäß der Sitte der sogenannten Leviratsehe eine und dieselbe Frau geheirathet hätten, und meinten, die Auferstehung der Leiber vorausgesetzt müsse am jüngsten Tage ein Streit unter den Brüdern entstehen, wem die Frau angehöre. Die würdevolle Antwort Jesu, bei der Auferstehung heirathe Niemand mehr und werde Niemand geheirathet, sondern Alle würden den Engeln des Himmels gleich werden, verbunden mit einem Beweise für die Wirklichkeit der Auferstehung setzte Alle in Erstaunen.[2]

9. War auch der Haß gegen den Heiland einer der wenigen Verbindungspunkte zwischen den beiden einander schroff gegenüber stehenden Sekten der Pharisäer und Sadducäer, so mußte es jene doch sehr freuen, daß er diese so siegreich zum Schweigen gebracht hatte. Wer aus ihnen nur noch etwas Sinn für die Erkenntniß der reinen Wahrheit besaß, mußte durch die eben erfolgte glänzende Abfertigung der sadducäischen Oberflächlichkeit sich zu Jesus trotz

---

[1] Matth. 22, 15 ff. Marc. 12, 13 ff. Luc. 20, 20 ff.
[2] Matth. 22, 23 ff. Marc. 12, 18 ff. Luc. 20, 27 ff.

aller harten Vorwürfe, die er über die pharisäische Sekte ohne Schonung ausgesprochen hatte, von Neuem hingezogen fühlen. Es scheint dies in der That bei Einem der Fall gewesen zu sein. Er trat zum Heilande hin, und fragte ihn nach dem obersten Gebote, und zwar nicht wie ein Gesetzeslehrer bei einer andern Gelegenheit, um den Heiland zu versuchen,[1] sondern in reiner Absicht, von ihm zu lernen, oder höchstens zu dem Zwecke, um zu erproben, ob er auch in diesem Stücke die Wahrheit lehre. Jesus ertheilte ihm, wie bei jener andern Gelegenheit, die Antwort, das oberste Gebot sei die Liebe zu Gott und zum Nächsten. Der Pharisäer stimmte bei, und Jesus ertheilte ihm das Lob, daß er nicht weit vom Reiche Gottes entfernt sei.[2]

10. Da alle Versuche, den Herrn in der Rede zu fangen, gescheitert waren, er vielmehr durch seine Antworten auf die vorgelegten Fragen jedem vorurtheilsfreien Zuhörer Bewunderung abgenöthigt hatte, so standen nun die Pharisäer rathlos zusammen, sinnend, wie sie ihr schon so lange, aber ebenso erfolglos angestrebtes Ziel, sich der Person Jesu zu bemächtigen, erreichen könnten. Da trat der Herr selbst zu ihnen hin, um das Maß ihrer Beschämung voll zu machen. Vergebens hatten sie ihn durch ihre Fragen zu verderben gehofft; nun legte er ihnen eine einzige Frage vor, die Hauptfrage der ganzen jüdischen Theologie. Es war die Frage: Was haltet ihr vom Messias? Ist er David's Sohn, wie nennt dann David ihn seinen Herrn? Sie wußten keine Antwort; schadenfroh, wie sie ist, freute die Menge sich herzlich über die Beschämung ihrer Lehrer.[3]

Nachdem Jesus so die Arglist seiner Feinde beschämt, und ihre Unwissenheit bloß gestellt hatte, ergriff er die Gelegenheit, das Volk vor der Scheinheiligkeit und dem Egoismus seiner geistlichen Führer zu warnen. Er deckte deren Sophismen auf, wies ihren unter der Hülle der Frömmigkeit und Orthodoxie verborgenen Hoch=

---

[1] Luc. 10, 25 ff.
[2] Marc. 12, 28 ff. Matth. 22, 34 ff.
[3] Matth. 22, 41 ff. Marc. 12, 35 ff. Luc. 20, 41 ff.

muth nach, und drohte ihnen mit dem unerbittlichsten Gerichte.[1] Hiermit beschloß der Heiland seine Lehrwirksamkeit im Tempel; sie endete mit dem vollkommensten Siege über seine Widersacher.

11. Als der Herr aufgehört hatte zu reden, setzte er sich im Weibervorhofe dem Kasten gegenüber, welcher die freiwilligen Gaben der Israeliten für den Tempel aufzunehmen bestimmt war.[2] Er sah, wie die Reichen viel Geld hinein warfen, bemerkte aber auch eine arme Wittwe, welche einen Pfennig,[3] ihre ganze Baarschaft opferte. Um seinen Jüngern im Gegensatze zu der pharisäischen Scheinfrömmigkeit ein Beispiel ächter religiöser Gesinnung vorzuhalten und ihnen den wahren Werth guter Werke zu zeigen, ruft er sie zu sich und erklärt, daß diese arme Frau dem Tempel mehr geschenkt habe als die Reichen mit ihren großen Gaben.[4]

12. Hierauf verließ Jesus den Tempel, um sich seiner Gewohnheit gemäß zum Oelberge zu begeben und dort zu übernachten. Beim Hinausgehen aus dem prachtvollen Heiligthum erfreuten sich die Jünger an dem Anblicke der großartigen Bauwerke und suchten auch die Aufmerksamkeit ihres Meisters auf dieselben hinzulenken. Jesus antwortete kurz mit den ernsten Worten: Es wird kein Stein auf dem andern bleiben![5]

Diese Versicherung aus dem Munde ihres Meisters mußte die Jünger ernst und nachdenklich machen. Sie glaubten, der Herr habe von nichts anderm reden wollen als von seiner Wiederkunft zum Gerichte, da er jenen furchtbaren Ausspruch that. Als sie darum bis zum Oelberge gekommen waren, und Jesus sich mit ihnen dort niederließ, von wo aus der Tempel den prächtigsten Anblick

---

[1] Matth. 23. Marc. 12, 38 ff. Luc. 20, 45 ff.

[2] Daß dieser sich im Weibervorhofe befand, wird mit Recht allgemein angenommen. Vgl. hierüber besonders *Lightfoot* Decas chorogr. in Marc. c. 3 §. 4. Der Name γαζοφυλάκιον ist übrigens nach Joh. 8, 20 auch auf den Raum übertragen worden, in dem sich der Kasten befand; entweder, wie Lightfoot meint, auf den Weibervorhof selbst, oder vielleicht nur auf eine besondere Abtheilung desselben.

[3] λεπτόν ist die kleinste Münzsorte, der achte Theil eines Aß; dieses aber ungefähr gleich einem Kreuzer. Zwei Lepta machen also einen Pfennig aus.

[4] Marc. 11, 41 ff. Luc. 21, 1 ff.

[5] Matth. 24, 1 f. Marc. 13, 1 f. Luc. 21, 5 f.

gewährte,[1] da traten die Vertrautesten aus den Zwölfen, Petrus, Jakobus, Johannes und Andreas wieder zum Heilande hin, mit der Bitte, er möge ihnen den Zeitpunkt seiner Wiederkunft und des Endes der Welt nebst den Vorzeichen dieser Ereignisse näher bestimmen. Jesus ließ die untergelaufene Verwechslung des Vorspieles mit dem Eintreffen der Katastrophe selbst außer Acht, und willfahrte wenigstens theilweise ihrer Bitte. Die Zeit seiner Wiederkunft offenbarte er ihnen nicht, weil dies nach dem göttlichen Weltplane außer dem Bereiche des Offenbarungsinhaltes lag; aber die Vorzeichen seiner Erscheinung zum Gerichte gab er ihnen an. Er sprach von vielen Betrügern, die sich für den Messias ausgeben würden, von Unruhen und Kriegen, von Krankheiten, Erdbeben und Hungersnoth. Er sprach von Verfolgung seiner Anhänger, von Aergerniß und Abfall, von der Verbreitung seines Evangeliums über die ganze Erde hin; von Bedrängnissen, wie sie noch nicht dagewesen seit dem Bestehen der Welt. Und damit man an ihn gedächte bei dem Eintreffen dieser Vorboten des Endes aller Dinge, setzte er bedeutungsvoll hinzu: Siehe, ich habe es euch vorhergesagt!

Dann aber schildert er auch seine Ankunft zum Gerichte selbst als begleitet von den großartigsten Umwälzungen in der ganzen Schöpfung und der Aussendung der Engel, die mit dem Schall der Posaunen Alle zum Gerichte versammeln würden. Er erklärt weiter ausdrücklich, daß Tag und Stunde dieses Ereignisses nicht Gegenstand der Offenbarung sei, und nimmt hiervon Veranlassung, die Seinigen zur Wachsamkeit aufzufordern, damit sie jeder Zeit ihren Richter zu empfangen bereit seien.[2]

Es scheint wohl, als ob Jesus hiermit seine Erklärung geschlossen habe. Matthäus allein fügt noch einige Stücke ähnlichen Inhalts bei,[3] die, wie wir vermuthen müssen, auch nur ihres In-

[1] Marc. 13, 3, vgl. oben S. 13 f.

[2] Matth. 24, 3 ff. Marc. 13, 3 ff. Luc. 21, 7 ff.

[3] Es ist dies die Parabel von den Hochzeitsjungfrauen, die den Bräutigam zu ungewisser Stunde zu erwarten hatten (25, 1—13), die Parabel von dem Hausherrn, der auf Reisen ging und seinen Dienern sein Vermögen anvertraute bis zu seiner Wiederkunft (25, 14—30) und die ausführliche Darstellung des letzten Gerichtes (25, 31—46). Letztere findet sich bei Lucas

haltes wegen in seinem Evangelium an dieser Stelle Platz gefunden haben.

Die Nacht vom Dienstage auf den Mittwoch brachte der Herr wieder am Oelberge oder in Bethanien zu. Der folgende Tag sollte entscheidend werden für sein Schicksal.

III.

Der Beschluß des Synedriums.

1. Ihre sehr richtige Beurtheilung der Dinge hatten die Synedristen durch ihre Berathschlagung gegen Jesum an Tag gelegt, da sie die Folgen der Auferweckung des Lazarus gewahrten. Selbst die Furcht hatten sie einander nicht verhehlt, die Menge möchte den Wunderthäter zu ihrem Messias, — und das hieß nach der gewöhnlichen Anschauung der damaligen Juden zu ihrem weltlichen Könige — ausrufen, und durch diese Revolution gegen die römische Herrschaft den Untergang der Nation herbeiführen. „Wenn wir ihn so lassen, sprachen sie, dann werden alle an ihn glauben; und die Römer werden kommen, und unsere Stätte und unser Volk vertilgen.“[1] Schon seit jener folgenreichen wunderbaren That hatte sich darum ihr bis dahin nur allgemein und unbestimmt gehegter Wunsch zu einem festen, wohl organisirten Plane gestaltet. Jesus mußte nun fallen um jeden Preis; man hatte den Befehl erlassen, Jeder, der seinen Aufenthalt erführe, solle es anzeigen, damit sie ihn festnähmen.[2] Der Triumphzug Jesu vereitelte diesen Plan. Die Begeisterung des Volkes für ihn, das erkannten seine Feinde nun klar, war zu groß und zu allgemein, als daß sie ohne Grund ihn offen hätten verhaften dürfen. Darum waren sie in den letzten Tagen vor dem Osterfeste im Tempel wiederholt zu ihm gekommen, und hatten ihm verfängliche Fragen vorgelegt, um eine dem Scheine

(19, 11—28) mit der ausdrücklichen Schlußbemerkung, daß der Heiland sie in Jericho vorgetragen habe, ehe er die letzte Reise nach Jerusalem unternahm.

[1] Joh. 11, 48. [2] Joh. 11, 57.

nach gegründete Veranlassung zu gewinnen zu seiner Gefangennehmung. Auch dies Unternehmen schlug zum Gegentheile aus. Nur um so mehr erbleichte der falsche Glanz der Weisheit und Frömmigkeit, mit dem sie sich umgaben, und wuchs der Verfolgte an Ansehn vor allem Volk durch die tiefe Weisheit seiner Antworten und durch die erhabene Würde seines Verhaltens.

2. Nichtsdestoweniger mußte Jesus fallen nach ihrem Plan; es war die höchste Zeit, seiner Wirksamkeit ein Ziel zu setzen; denn schon lief die ganze Welt ihm nach.[1] Man wollte ihn darum gegen alles Recht gefänglich einziehen, natürlich im Geheimen aus Furcht vor dem Volk. Das Uebrige, dachte man, würde sich schon geben. Zu diesem Zwecke begnügte man sich nicht mit einer Verabredung unter einigen Mitgliedern des Synedriums; vielmehr sollte in einer der Wichtigkeit der Sache entsprechenden Form vorgegangen werden. Wie uns der Evangelist Matthäus berichtet,[2] kamen zwei Tage vor dem Osterfest im Hause des Hohepriesters Kaiphas „die Hohepriester, Schriftgelehrten und die Aeltesten des Volkes" zusammen.[3]

Durch diese Aufzählung will der Evangelist den obersten jüdischen Gerichtshof, das Synedrium bezeichnen. Wir wissen, daß gerade aus jenen drei Klassen dieses Kollegium von zweiundsiebzig Mitgliedern bestand. Weil die größte Mehrzahl der Mitglieder zur Sekte der Pharisäer gehörte, begnügte sich der Evangelist Johannes damit, allgemein von der Zusammenkunft der Hohepriester und Pharisäer zu reden[4].

Wen man mit dem Namen ἀρχιερεύς bezeichnete, läßt sich nicht mehr mit völliger Sicherheit ermitteln. Viele meinen, so sei der Vorsteher einer jeden der vierundzwanzig Priesterklassen genannt worden, und diese vierundzwanzig hätten als solche die priesterliche Abtheilung jenes Kollegiums ausgemacht.[5] Andere halten mit viel weniger Wahrscheinlichkeit die ἀρχιερεῖς für solche, die früher die

---

[1] Joh. 12, 19. [2] Matth. 26, 3.

[3] Das (natürlich apokryphische) Protokoll dieser Sitzung findet sich bei *Fabricius* cod. apocr. N. T. III, 487 sq.

[4] Joh. 11, 57.

[5] So *Patritii* De Evangel. Friburgi 1853. l. III. diss. 28. n. 33 und 42.

hohepriesterliche Würde bekleidet, dann aber von derselben abgedankt hatten oder abgesetzt worden waren.[1] Andere wollen wieder mit Bezugnahme auf eine Stelle in der Apostelgeschichte[2] in ihnen die Mitglieder der hohenpriesterlichen Familie erblicken.[3] Für keine dieser Hypothesen lassen sich entscheidende Beweise vorbringen. Nur das ist gewiß, was aus dem Namen selbst geschlossen werden muß, daß die ἀρχιερεῖς dem priesterlichen Stande angehörten, und daß sie die vornehmsten Mitglieder dieses Standes waren. Hierbei kömmt es wenig darauf an, ob sie diesen Vorzug, den sie vor den übrigen Priestern besaßen, erst als Synedristen erlangten, oder ob sie durch Geburt, persönliche Auszeichnung, oder gar durch Bestechung, wie es in der späteren Zeit vorgekommen sein mag,[4] vor den übrigen sich einen Vorrang erwarben, und eben darum auch zum hohen Rathe gehörten. Genug, die ἀρχιερεῖς waren die priesterlichen Synedristen.[5]

Die zweite Klasse, die der γραμματεῖς, die Schriftgelehrten, welche in den Evangelien durchweg neben den Pharisäern erscheinen, und die fast alle zu dieser Sekte gehörten, waren die Gesetzeslehrer.[6] Sie beschäftigten sich vorzugsweise mit der Erklärung des mosaischen

---

[1] So schon *Chrysost.* hom. LXXIX. in Matth., und ihm folgend *Theophyl.* und *Euthym.* in Matth. 26, 3. Beide Kategorien läßt mit jenem Namen in gleicher Weise bezeichnet werden Ebrard in seiner Ausgabe des Olshausen'schen Commentars zur Leidensgesch. Königsberg 1862. S. 125.

[2] Apostelgesch. 4, 6: *καὶ ἄνναν τὸν ἀρχιερέα, καὶ καϊάφαν, καὶ ἰωάννην καὶ ἀλέξανδρον, καὶ ὅσοι ἦσαν ἐκ γένους ἀρχιερατικοῦ.*

[3] *Bynaeus* De morte J. Ch. Amstelod. 1691. I, 97; Wichelhaus Versuch eines ausführlichen Comment. zur Gesch. d. Leidens Jesu. S. 36.

[4] So wird Joma 18, 1 erzählt, der König sei ersucht worden, Jemanden in das Synedrium für Geld aufzunehmen.

[5] Weiter wagen mit Recht auch Friedlieb Archäol. der Leidensgesch. Bonn 1843 S. 18 und Wieseler Chronol. Synopse der vier Evang. Hamburg 1843 S. 186 hierüber nichts zu bestimmen.

[6] Vgl. Matth. 7, 29. 13, 52. 17, 10. 23, ff. 34 u. s. w. Diese und andere Stellen sind zu überzeugend, als daß *Selden* De synedr. Francof. 1696 p. 433 sich nicht mit Unrecht über den h. Augustin ereifert hätte, der Civ. Dei 18, 39 bereits die gewöhnliche Erklärung des γραμματεύς vorträgt. Selden will die γραμματεῖς nämlich zu Amtleuten machen, die vorzüglich mit dem Eintreiben der Steuern beauftragt waren.

Gesetzes, mit der juristischen und rituellen Casuistik, und der treuen Fortpflanzung bezüglich Erweiterung der im Laufe der Zeit entstandenen traditionellen Nachträge zum mosaischen Gesetz. Man unterscheidet indeß wohl diese synedristischen Schriftgelehrten von denen „des Volkes",[1] und hält sie für Nachkommen Levi's, für Angehörige des Levitenstandes. Die Annahme, daß die synedristischen Schriftgelehrten Leviten gewesen seien, wird bestätigt durch die spätere talmudische Angabe, nach der die drei Stände der Israeliten: Priester, Leviten und Laien ihre Repräsentation im hohen Rathe haben sollten;[2] den Leviten aber lag schon nach dem mosaischen Gesetze vorzugsweise die Erhaltung und Fortpflanzung der Lehre ob.[3] Weniger gewiß ist die andere Annahme, daß es außer den Schriftgelehrten des Levitenstandes auch noch „Schriftgelehrte des Volkes" gegeben habe, und wird von namhaften Gelehrten dieser Unterschied in Abrede gestellt.[4]

Die dritte Klasse endlich, die der *πρεσβύτεροι*, die Aeltesten, waren die Vertreter der Synagoge. Sie werden mit ihrem vollständigern Namen ausdrücklich als *πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ* als Aelteste d e s V o l k e s bezeichnet. Sie gehörten dem Laienstande an.

3. So zusammengesetzt versammelte sich nun das Synedrium auch in der Sache gegen Jesus. Diese war gewiß wichtig genug, um die ganze Aufmerksamkeit des obersten Gerichtshofes zu verdienen. Indessen könnte es scheinen, als ob gleichwohl der hohe Rath nicht mit der vollen Würde, die seiner Amtsthätigkeit zukam, in dieser Angelegenheit aufgetreten wäre. Sonst pflegte sich das Synedrium in einem besonderen Gerichtslokale, dem לשכת הגזית, einem prächtig ausgemauerten Nebengebäude an der westlichen Seite des Tempels zu versammeln.[5] Die Talmudisten wissen uns viel

---

[1] Vgl. Matth. 2, 4.

[2] Cf. *Maimonides* Sanhedr. cap. 2. Als historisch vorausgesetzt wird diese Repräsentation schon im Evang. Nicod. c. 5.

[3] Vgl. 5. Mos. 33, 10. Mal. 2, 4 ff. Nehem. 8, 9.

[4] So von *Bynaeus* De morte J. Ch. I, 102 sq. Unrichtig aber ist es auf der andern Seite jedenfalls, wenn O l s h a u s e n - E b r a r d S. 125 die *γραμματεῖς* ganz allgemein als „angesehene Männer" aus dem Volke bezeichnet.

[5] Mischna Middoth c. 5 verlegt es an die Südseite des Tempels. *Joseph.*

von der Würde zu erzählen, mit dem sich dieses h. Collegium der Juden umgab. Der Vorsteher (נשיא), der regelmäßig aus der Familie David's sein sollte, präsidirte, neben ihm saßen die beiden Vicepräsidenten, die Sekretäre und die übrigen Räthe in einem Halbkreise. Selbst die beiden Gerichtsboten durften in keiner Sitzung fehlen. Hinter den Synedristen aber standen drei Ordnungen Schüler, die den Berathungen zuhörten, um später die durch den Tod erledigten Sitze im hohen Rathe einzunehmen.[1] Solches Gewicht aber legte man diesen Formen bei, daß der Talmud zu behaupten wagt, ein Todesurtheil, welches nicht im Gazith gefällt sei, besitze keine gesetzliche Kraft.[2] Gleichwohl vernehmen wir von diesem ganzen Prunke bei der in Rede stehenden Angelegenheit kein einziges Wort, trotzdem sie den Synedristen selbst so überaus wichtig schien. Man versammelte sich nicht im vorgeschriebenen Gerichtssaale, sondern im Hause des Hohepriesters Kaiphas.[3] Vermied man den öffentlichen Aufzug des Gerichtshofes auch nicht bloß aus Furcht vor der Menge, so hatte man doch nach dem feierlichen Einzuge des Herrn in Jerusalem allen Grund, den Beschluß über dessen Gefangennehmung so geheim wie möglich zu fassen.

B. J. V, 4, 2 aber sagt: *Ἀρχόμενον (τεῖχος) δὲ κατὰ βοῤῥᾶν ἀπὸ τοῦ Ἱππικοῦ καλουμένου πύργου, καὶ διατεῖνον ἐπὶ τὸν Ξυστὸν λεγόμενον ἔπειτα τῇ βουλῇ συνάπτον, ἐπὶ τὴν ἑσπέριον τοῦ ἱεροῦ στοὰν ἀπηρτίζετο.* Demgemäß hätte Gazith — denn dies meint zweifelsohne Josephus mit *βουλή* — an der Westseite des Tempels, östlich vom Xystus gelegen. Da es sich aber somit gegen das südliche Ende des Tempels hin befand, wenn auch nicht gerade an dessen südlicher Seite, so ist es erklärlich, wie die Mischna zu ihrer Angabe kam.

[1] Vgl. *Selden* De synedr. p. 663 sqq.

[2] Vgl. z. B. Glossa ad Abod. Zar. c. 1. fol. 8, 1, ad Sanhedr. c. 5. fol. 41, 1 bei *Selden* l. c.

[3] Es läßt sich nicht ohne Weiteres mit *Bynaeus* l. c. I, 103 behaupten, die Zusammenkunft des Synedriums in Gazith sei nicht so streng verpflichtend gewesen, daß man sich nicht auch im Hause des Hohenpriesters hätte versammeln dürfen. Noch weniger ist die Vermuthung berechtigt, es sei diese Versammlung keine offizielle Sitzung, sondern nur eine Privatzusammenkunft gewesen. Vgl. hierüber die richtigen Bemerkungen bei Schegg Die h. Evangelien III, 328 f. Ohne allen Grund endlich behauptet Hilgenfeld Zeitsch. f. wiss. Theol. 1863, S. 349 f. gegen meine Abhandlung Theol. Qu.-Sch. 1862, S. 411 ff., das Synedrium habe damals schon aufgehört zu existiren.

4. Dem entspricht denn auch der Inhalt des Beschlusses selbst. Sie beschlossen nämlich: erstens den Heiland in's Geheim festzunehmen und zu tödten, und zweitens dies nicht am Feste zu thun, um Aufruhr im Volke zu vermeiden.[1] Mit dem Ausdrucke *δόλῳ* nämlich hat der h. Matthäus den Gegensatz zur offenen Gewalt bezeichnen wollen,[2] die man aus Furcht vor den Juden nicht anzuwenden wagte. Man wollte also listiger Weise irgend eine willkommene Gelegenheit abwarten, um sich des Herrn im Stillen zu bemächtigen. Sehr klar drückt dies der Evangelist Lukas aus, indem er (22, 2) sagt, die Hohepriester und Schriftgelehrten hätten überlegt, wie sie Jesum tödten sollten, da sie das Volk gefürchtet hätten; und (22, 6) Judas habe eine Gelegenheit gesucht, ihn zu verrathen ohne Volksauflauf.

5. Hatte man aber auch durch die Gefangennehmung alle Ruhestörung von Seiten des Volkes umgangen, so lag noch eine viel größere Gefahr in der Hinrichtung selbst. Diese konnte unmöglich ganz im Geheimen vor sich gehen, — offener Aufstand der Menge war also hierbei sehr zu befürchten. Daher der zweite Beschluß des Synedriums: die Hinrichtung nicht am Feste vorzunehmen, damit keine Unruhe im Volke entstehe. Indeß läßt dieser zweite synedristische Beschluß (mit mehr oder minder Berechtigung) mehre Auffassungen zu. Das *ἑορτή* bei Matth. 26, 5 ist in verschiedener Weise gedeutet worden. Sicher unrichtig ist die Erklärung, nach der sich die Furcht des hohen Rathes auf die Hinrichtung am ersten Ostertage, als der Hauptfeier des Paschafestes, bezogen hätte. Wie es sich hiermit verhielt, muß einer späteren Untersuchung vorbehalten bleiben. Es bezeichnet dieses Wort entsprechend unserm deutschen „Fest" hier das Osterfest im Allgemeinen, welches bei den Juden

---

[1] Matth. 26, 4 f.: *καὶ συνεβουλεύσαντο, ἵνα τὸν ἰησοῦν δόλῳ κρατήσωσι, καὶ ἀποκτείνωσι, ἔλεγον δὲ μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ, ἵνα μὴ θόρυβος γένηται ἐν τῷ λαῷ.*

[2] Zu unserer Stelle läßt sich sehr passend 5. Mos. 27, 24 vergleichen, wo die Worte: אָרוּר מַכֵּה רֵעֵהוּ בַּסָּתֶר von der alexandr. Uebersetzung wiedergegeben werden: *ἐπικατάρατος ὁ τύπτων τὸν πλησίον δόλῳ.* Hier entspricht *δόλῳ* ganz unserm „meuchlings". Dieselbe Bedeutung hat es auch im klassischen Sprachgebrauch. Vgl. z. B. *Homer.* Il. 7, 142: *ἔπεφνε δόλῳ οὔτι κράτεϊ*, Od. 9, 406: *δόλῳ ἠὲ βίηφι.*

sich auf die Dauer von acht Tagen erstreckte, nicht einen bestimmten Tag, auch nicht den ersten und höchsten Tag dieses Festes.

Wo möglich noch verfehlter ist die von Wieseler[1] vorgeschlagene Deutung, nach der *ἑορτή* den Festort, die Festversammlung bedeuten würde, die Juden also gefürchtet hätten, Jesum etwa in dem Tempel selbst mitten in der dort zur Paschafeier versammelten Menge zu ergreifen. Hat auch das hebräische מוֹעֵד jene Bedeutung, so läßt diese sich für das griechische *ἑορτή* nicht nachweisen. Selbst die alexandrinischen Uebersetzer bedienten sich nie des *ἑορτή* für das entsprechende hebräische Wort in jenem Sinne, sondern des *συναγωγή* u. a.[2]

Wollen wir bei der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes stehen bleiben, so bezeichnet es an unserer Stelle das bevorstehende Osterfest, und da dieses acht Tage lang dauerte, die ganze Oktave dieses Festes.[3] Diese Erklärung paßt auch einzig und allein zu dem Inhalte und dem Zwecke des synedristischen Beschlusses. Während der ganzen Festoktave nämlich war Jerusalem von fremden Festpilgern erfüllt.[4] Nicht die benachbarten Judäer allein, sondern auch die Bewohner des fernen Galiläa pilgerten in ganzen Schaaren zur h. Stadt. Nun zählte gerade unter diesen der Heiland seit langer

---

[1] Chronolog. Synopse. S. 367. Vgl. dagegen Bleek's Synopt. Erklärung der drei ersten Evang. Herausg. von Holzmann Lpzg. 1862. 2. Bd. S. 396.

[2] Vgl. *Trommii* Concord. Graec. sub h. v. Nur in Ps. 73, 8: *καταπαύσωμεν τὰς ἑορτὰς κυρίου ἀπὸ τῆς γῆς* ist *ἑορτή* die Uebersetzung von מוֹעֵד, dem Sinne des Urtextes (74, 8) gemäß in der Bedeutung von „Festort, Heiligthum". Denn dieser lautet: שָׂרְפוּ כָל־מוֹעֲדֵי־אֵל בָּאָרֶץ Aber wollen wir nicht mit *Schleussner* Lex. ad LXX s. v. *ἑορτή* statt *καταπαύσωμεν* lesen *κατακαύσωμεν*, so hat der Grieche den Sinn des Originals ungenau wiedergegeben, und מוֹעֵד hier nicht vom Festort, sondern von der Festfeier selbst gedeutet.

[3] So auch schon die meisten ältern Erklärer, wie *Bynaeus* I, 144, *Bucher* Antiquitates biblicae Vitembergae 1729. p. 325 u. a.

[4] Selbst während eines Laubhüttenfestes, welches doch nicht so viele Fremde nach Jerusalem zog wie das Pascha, findet Cestius die Stadt Lydda leer von Menschen: *διὰ γὰρ τὴν τῆς σκηνοπηγίας ἑορτὴν ἀναβεβήκει πᾶν τὸ πλῆθος εἰς Ἱεροσόλυμα.* *Jos.* B. J. II, 19, 1.

Zeit zahlreiche und begeisterte Anhänger. Aber auch in Judäa war gerade in den letzten Tagen durch die Wunderthat am Grabe des Lazarus sein Ansehn bedeutend gestiegen, wie die feierliche Kundgebung an den Thoren Jerusalems nur zu klar erkennen ließ. Nicht allein am Hauptfesttage, nein, so lange Jerusalem von einer so bedeutenden Volksmenge angefüllt war, wie sie während der ganzen Dauer des Festes dorthin zusammenströmte, war die Gefangennehmung oder Hinrichtung des so allgemein Gefeierten mit der größten Gefahr eines Aufstandes verbunden. Gerade das Zusammenströmen großer Volksmassen begünstigt ja ganz besonders die Entstehung von Aufruhr, indem jeder Einzelne sich ermuthigt fühlt durch die Menge der Genossen, und die Auflehnung gegen die Obrigkeit für gefahrloser hält durch die allgemeine Theilnahme, die sie findet.

Wie sehr aber eben die Juden zu Revolutionen geneigt waren bei dem großartigen Zusammenflusse der Nation zu den Hauptfesten in der h. Stadt, dafür liefern uns die Schriften des Flavius Josephus Beweise in großer Zahl.[1] So nahe lag diese Gefahr der Ruhestörung bei jenen Gelegenheiten, daß am Osterfeste der Prokurator die römische Besatzung in der Burg Antonia verstärkte, und er selbst für die Dauer des Festes seinen Aufenthalt aus der Residenz Cäsarea nach der Hauptstadt verlegte, um durch seine persönliche Anwesenheit revolutionäre Ausbrüche nationaler Unzufriedenheit zu verhindern.[2]

---

[1] Z. B. B. J. I, 4, 3: — *ἐπανίσταται τὸ Ἰουδαϊκὸν ἐν ἑορτῇ· μάλιστα γὰρ ἐν ταῖς εὐωχίαις αὐτῶν στάσις γίνεται.* Ibid. II, 1, 3 lesen wir von einem Aufstande, der am Osterfeste, II, 3, 1 von einem, der am Pfingstfeste Statt fand. Ibid. II, 12, 1 berichtet uns Josephus wieder von einem beim Paschafeste ausgebrochenen Aufstande und fügt die charakteristischen Worte bei: *ἔνοπλοι δὲ ἀεὶ τὰς ἑορτὰς παραφυλάττουσιν, ὡς μή τι νεωτερίζοι τὸ πλῆθος συνηθροισμένον.* Vgl. noch ibid. IV, 7, 2.

[2] So befindet sich Cumanus nach Jos. B. J. II, 12, 1 beim Osterfeste in Jerusalem. Nach §. 6 ibid. geht der Prokonsul Quadratus, der sonst in Antiochien residirte, selbst dorthin, da er seinen Prokurator Cumanus zur Berichterstattung nach Rom gesandt hatte. B. J. II, 14, 3 erzählt uns Jos., wie die Juden die Anwesenheit des Prokonsuls in Jerusalem bei Gelegenheit des

Das also war es, was der hohe Rath befürchtete. Darum beschloß er, die Hinrichtung erst nach dem Feste, d. h. nach dem Verlaufe der ganzen Festzeit vorzunehmen. Dann meinte man wohl den Plan gefahrloser ausführen zu können. Die bewährtesten Anhänger des Herrn, die Galiläer waren dann meist wieder in die Heimath zurückgekehrt; von den Judäern waren kaum mehr als die eigentlichen Einwohner von Jerusalem in der Hauptstadt anwesend. Hatte man sich des Heilandes etwa noch während der Festzeit im Stillen bemächtigt, so konnte man ihn nun, ohne viele Unruhe von Seiten der Jerusalemiten zu befürchten, nach der gewohnten Weise zum Tode verurtheilen.

Auch darin also hat Wieseler nach dieser Erklärung jedenfalls gefehlt, daß er das *μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ* nicht bloß auf die Hinrichtung, sondern auch auf die Gefangennehmung bezog. Das war keineswegs der Sinn des gefaßten Beschlusses. Vielmehr war man von dem frühern Vorhaben nicht abgegangen, Jesum eben am Feste, zu dem er in Jerusalem erwartet wurde, festzunehmen.[1] Aber wie man aus Furcht vor der Menge die Hinrichtung bis nach dem Feste verschieben zu müssen glaubte, so hielt man es aus demselben Beweggrunde für nothwendig, die Gefangennehmung im Stillen, d. h. ohne offene Gewalt, hinterlistiger Weise zu bewerkstelligen.

6. Dieser Erklärung des synedristischen Beschlusses, wie sehr sie auch allen äußern Verhältnissen angemessen erscheinen muß, scheint indessen die Ausführung nicht zu entsprechen. Nicht allein die Gefangennehmung, sondern auch die Hinrichtung geschah während des Festes. Es kann zwar hier noch nicht unsere Aufgabe sein, über die Frage zu entscheiden, an welchem Tage, ob am vierzehnten oder fünfzehnten Nisan die Kreuzigung erfolgte; das aber steht bei Allen fest und ist bis zur größten Bestimmtheit historisch zu erweisen, daß Jesus an einem Tage verurtheilt und gekreuzigt wurde, der bereits zum Osterfeste gehörte, und an dem die h. Stadt schon kaum die Menge der fremden Pilger zu fassen vermochte. Entweder, so

---

Osterfestes benutzten, um sich über ihren letzten Prokurator Gessius Florus zu beklagen.

[1] Joh. 11, 56 f.

müssen wir schließen, hatte das Synedrium sein Vorhaben geändert, oder unsere Auffassung seines Beschlusses ist verfehlt.

7. Trotzdem die Evangelien uns nichts von einer solchen Aenderung berichten, behaupten wir Ersteres, und sind also verpflichtet, diese Annahme zu begründen. Die meisten Erklärer theilen diese Annahme, haben aber der damit verbundenen Verpflichtung, wie uns scheinen will, nicht immer genügt. Man pflegt sich mit folgendem Grunde zufrieden zu geben. Kaum, sagt man, hatte der hohe Rath jenen Beschluß gefaßt, da setzte sich Judas der Verräther mit ihm in Verbindung, und bot sich an, den Heiland seinen Händen zu überantworten. Eine solch unerwartet günstige Gelegenheit durfte man nicht unbenutzt vorübergehen lassen. Man nahm das Anerbieten des treulosen Jüngers an, und ging um dieser so überaus willkommenen Gelegenheit willen von dem gefaßten Beschlusse ab. So durchkreuzte der Verrath des Judas die Absicht des Synedriums, half aber eben dadurch ihre Ausführung zugleich beschleunigen.[1]

8. Aber war denn das Synedrium, so müssen wir nun fragen, nicht ohnehin gewillt, Jesum am Feste gefangen zu nehmen, weil man seiner gerade bei dieser Gelegenheit am besten habhaft werden konnte? Hatte er sich nach der Paschafeier wieder von Jerusalem entfernt, und sich etwa sogar wieder nach Galiläa zurückgezogen, so schien die Ausführung des Beschlusses fast bis zur Unmöglichkeit erschwert zu sein. Ob er wohl je wieder nach Jerusalem kommen sollte, so mußte man sich bedenklich fragen, bevor das Volk ihn zum König in Israel erhoben? Die Pharisäer hatten ja selbst erkannt, es sei die höchste Zeit, dem Wachsen seines Ansehns ein Ende zu machen. Große Gefahr lag im Verzuge, die Gefangennehmung litt keinen Aufschub mehr. Man hatte ferner beschlossen, im Stillen diese auszuführen; ein Beschluß, der, wie wir gesehen, fast nur Bedeutung haben konnte, wenn man ihn während des Festes auszuführen gesinnt war. Die Gefangennehmung selbst, wie sie uns historisch vorliegt, entspricht darum ganz genau dem bereits vor der

---

[1] So unter den neuesten Gelehrten: Friedlieb Leben Jesu. Schaffhausen 1858. S. 310.

Dazwischenkunft des Judas gefaßten Beschlusse. Bei Nacht und Nebel, um mich eines zu gewöhnlichen aber hier sehr bezeichnenden Ausdruckes zu bedienen, zog man aus, um ohne alles Aufsehen sich des Heilandes zu bemächtigen. Daß man nicht meinte, durch diese beim Beginne des Festes vorgenommene That gegen den früher gefaßten Beschluß zu handeln, scheint der Evangelist Lucas anzudeuten. Nach seinem Berichte (22, 6) verpfändete Judas den Synedristen sein Wort, und suchte eine gute Gelegenheit, seinen Meister zu verrathen ἄτερ ὄχλου — ohne Volksauflauf. In Verbindung mit jenem Beschlusse des Synedriums ἐν δόλῳ lassen diese Worte uns schließen, daß der hohe Rath dem Verräther sein Bedenken mitgetheilt, und dieser auf dessen Plan eingegangen sei, eine Gelegenheit abzuwarten, bei der man ohne Aufsehn sich des Heilandes bemächtigen könnte. So lief also die durch Judas vermittelte Gefangennehmung noch keineswegs dem früher gefaßten Beschlusse zuwider.[1]

Wäre man aber auch durch die Dazwischenkunft des Judas veranlaßt worden, die Gefangennehmung zu beschleunigen, so lautet unsere weitere Frage, warum unterzog man sich denn nun der Gefahr, die Hinrichtung am Feste durch den Aufstand des Volkes gestört zu sehen? Hatte man sich einmal der Person des Heilandes bemächtigt, so kam es nicht auf einige Tage mehr oder weniger an, die zwischen der Gefangennehmung und der Hinrichtung verflossen.

[1] Unter den neuern Gelehrten hat diese Ansicht geäußert Neander Leben Jesu. Hamburg 1837. S. 570. Anmerk. 1. Indessen meint er auch dies nur darum, weil noch vor dem Feste die Gefangennehmung erfolgt sei. Das konnte aber doch nicht die Meinung des Synedriums sein, in den beiden vor dem Feste noch übrigen Tagen Gefangennehmung und Hinrichtung auszuführen, zumal man noch den Aufenthalt Jesu gar nicht kannte. Freilich konnte man, wie auch Neander richtig bemerkt, nicht hoffen, nach dem Feste Jesum noch festzunehmen; aber darum bezieht man am besten das μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ nur auf die Hinrichtung. Die Gefangennehmung wollte man auch wohl am Feste selbst unternehmen, freilich nur im Stillen. Hiermit ist denn zugleich die Meinung Schollmeyer's Jesus und Judas, Lüneburg 1836. S. 19 ff. beseitigt, der Beschluß des Synedriums sei durch die Dazwischenkunft des Judas in seiner Ausführung nicht beschleunigt, sondern verzögert worden, weil man vor dem Feste noch die Gefangennehmung habe bewerkstelligen wollen. Durch Judas, meint er, sei es gekommen, daß diese am ersten Festabende Statt gefunden habe. Die Frage, ob jener Abend wirklich der erste Festabend gewesen sei, wird später zur Sprache kommen.

Nach jener hatte der Verräther seine Rolle ausgespielt. Sie hätte also durch ihn noch beschleunigt werden können; bei dieser aber wirkte er nicht mehr mit. Sie konnte man dem gefaßten Beschlusse gemäß immer noch bis nach dem Feste verschieben. Warum that man dieses nicht?

9. Es dürfte nicht schwer fallen, das Motiv jener Aenderung zu erkennen, wenn wir nicht sowohl auf die Handlung des Verrathes, als auf die Person des Verräthers selbst unser Augenmerk richten. Er war Einer von den Zwölfen, Einer aus der nächsten und vertrautesten Umgebung des Meisters. Bis zu dem Augenblicke, in dem Judas bei ihnen erschien, mußten die Synedristen, besonders durch die letzten Vorgänge belehrt, die Ansicht hegen, daß das ganze Volk mit den Zwölfen an der Spitze dem neuen Lehrer unbedingt ergeben sei. Nun erschien Einer aus den Zwölfen bei ihnen, und bot sich freiwillig an, den Meister zu verrathen. Wie mußten da die verschiedenartigsten Gedanken sie bestürmen! Mußten sie nun nicht vor allem meinen, viel leichteres Spiel zu haben, als sie bis dahin geglaubt hatten? Ward der Meister von einem der vertrautesten Schüler verrathen, so mußte es gewiß um die Anhänglichkeit an ihn bei dem großen Haufen noch sehr zweifelhaft bestellt sein. Vielleicht, so mußten sie nun denken, gibt es gar eine große Partei, die von ähnlichen Gesinnungen wie Judas erfüllt, leicht für unsern Plan gewonnen wird, und nur eines Führers, einer Gelegenheit gewärtig ist, diese Gesinnung an Tag zu legen.[1] Vielleicht ist die ganze Ovation, die man ihm dargebracht, nur der leidenschaftliche Ausbruch einer bald vorüberrauschenden Begeisterung gewesen, vielleicht gar von den Zwölfen im Einverständnisse mit dem Meister eingerichtet und so bei der Menge, wenigstens bei einem großen Theile derselben künstlich hervorgerufen worden. Daß solche und ähnliche Gedanken, die auch gewiß theilweise sehr richtig waren, wie der spätere Ausgang lehrte, die Gemüther der Raths-Mitglieder in jenem Augenblicke bestürmen mußten, ist einleuchtend. Sollten diese ihre Furcht vor dem Volke nicht in etwa geschwächt, sollten

[1] Daß sie einzelne Gesinnungsgenossen unter dem Volke zählten, erhellt aus Joh. 11, 46; 12, 37 ff.

ihnen diese nicht wieder Muth und die Hoffnung eingeflößt haben, wenigstens ohne großen Widerspruch von Seiten der Menge ihren Rachedurst an dem jetzigen Lieblinge des Volkes löschen zu können? Waren sie ja doch die regelmäßigen Lehrer und Hirten der treuen Kinder Israel's, und durften sie darum, nachdem selbst Einer der Zwölfe seine Begeisterung mehr als Preis gegeben, gewiß auch hoffen, diesen Neuling in der Gunst des Volkes wieder zu verdrängen und ihren alten, mit heiliger Autorität umgebenen Platz auf den Stühlen des Moyses zu behaupten. Dies allein vermag den Umstand zu erklären, daß die Hierarchen offen, vor den Augen des ganzen Volkes des Morgens nach der Gefangennehmung mit Jesus von einem Tribunal zu dem andern ziehen, ja daß sie es wagen, unter die Menge hinzutreten, und sie gegen den vor Kurzem noch so hoch Gefeierten aufzuwiegeln. Letzterer Umstand läßt es uns klar erkennen: Es war nach dem Beschlusse des Synedriums, bei dem man noch so furchtsam zu Werke ging, etwas eingetreten, was jene Furcht wesentlich verringerte. Es war der Verrath des Meisters, ausgeführt von einem seiner vertrautesten Freunde.[1]

10. Auf diese Weise dürfte eine Aenderung des früher gefaßten Beschlusses von Seiten des Synedriums wohl erklärlich erscheinen, und uns somit berechtigen, an der oben gegebenen, durch den Wortlaut der Stelle beim Evangelisten Matthäus veranlaßten Auffassung jenes Beschlusses festzuhalten. Fassen wir nun den Zeitpunkt näher in's Auge, wann dieser Beschluß zu Stande gekommen, so gibt uns wieder das Evangelium des h. Matthäus klar genug die chronologischen Bestimmungen an die Hand. Es berichtet nämlich, der Heiland habe zu seinen Jüngern gesagt, nach Verlauf von zweien Tagen werde das Osterfest sein, und der Menschensohn dann gekreuzigt werden. Da (τότε), fährt der Evangelist fort, versammelten sich die Hohenpriester u. s. w. Es folgt dann die Erzählung von dem Mahle bei Simon dem Aussätzigen, nur um Gelegenheit

[1] Auch Riggenbach Vorlesungen über das Leben des Herrn Jesu. Basel 1858. S. 609 hat diesen Gedanken angedeutet, indessen, wie uns scheint, nicht die richtige Anwendung davon gemacht. Er erklärt daraus die Gefangennehmung Jesu am Feste.

zu bieten zur Darstellung des Verrathes des Judas und zur Motivirung dieser That.[1] Während Lucas dies Alles kurz resumirt ohne genaue Zeitangabe, aber doch das Bestreben des Synedriums, Jesum aus dem Wege zu räumen, mit dem Herannahen des Paschafestes in Verbindung bringt (22, 1 ff.), erzählt uns Marcus (14, 1): nach zweien Tagen sei das Osterfest gewesen, und die Hohenpriester hätten gesucht (*καὶ ἐζήτουν*) sich des Heilandes mit List zu bemächtigen. Jeder erkennt hierin den Hebräismus der Construktion, der nichts anderes besagen will, als: zwei Tage vor dem Osterfeste hätte das Synedrium gesucht, Jesum mit List festzunehmen; oder, wenn wir dies in die bestimmtere Ausdrucksweise des Matthäus umsetzen: zwei Tage vor dem Feste hätte der hohe Rath den oben erörterten Beschluß gefaßt. Wir sehen also, daß auch Matthäus mit der Anführung der Worte Jesu: Ihr wißt, daß über zwei Tage das Pascha sein wird u. s. w., nichts weiter bezweckt als vermittelst des *τότε* uns die Zeit genau anzugeben, in welche die Abfassung jenes Beschlusses zu setzen ist.[2]

Zwei Tage vor dem Osterfeste, so lautet das Ergebniß, trat das Synedrium zusammen, und beschloß aus Furcht vor den Juden, Jesum im Stillen festzunehmen, und ihn nach dem Feste hinzurichten.

---

[1] Matth. 26, 1 ff. So ist die Einschaltung des Referates über das Mahl in Bethanien bei Matthäus an dieser chronologisch ungehörigen Stelle schon vom h. Augustin (De cons. Evang. II, 153) erklärt worden.

[2] Schon in der ältesten Zeit hat man diese Stelle ganz allgemein so aufgefaßt. Denn wie Petrus v. Alexandrien (*Routh* Rel. sacr. III, 343), der h. Augustin ep. 36 (ad Casulan.) n. 30 u. A., so stellen auch noch die spätern kirchlichen Canones die Behauptung auf, mit Bezug auf diesen zwei Tage vor dem Pascha gefaßten Beschluß oder mit Bezug auf den an diesem Tage in's Werk gesetzten Verrath des Judas sei an den Mittwochen gefastet worden. So heißt es *Nicolai Grammat.* can. 6 (Spicil. Solesm. IV, 469): *τὴν μὲν τετράδα διὰ τὴν προδοσίαν, τὴν δὲ παρασκευὴν διὰ τὸ σταυρωθῆναι τὸν κύριον.* Derselbe Patriarch von Konstantinopel sagt Tract. de Graec. jejun. n. 3 (Spicil. Solesm. IV, 482): Ex eo etiam solvitur tertia quaestio unde jejunium oriatur IV. et VI. feriae: ex eo scilicet quod in IV. Christus traditus est, passus vero in parasceve, ut fert canon XV. S. Petri Alexandrini iterumque describit Epiphanius in sui ejusdem libri sermone de fide, eademque regerit abbas Apollo in historia Lausiaca.

IV.

Judas der Verräther.

1. So befanden sich denn die Feinde Jesu in der größten Spannung, zwischen Furcht und Hoffnung schwebend, in Bezug auf die Ausführung ihres Beschlusses. Da sollten sie ganz unverhofft von einer Seite her in der Verwirklichung ihrer Absichten unterstützt werden, von der sie am allerwenigsten Hülfe erwarten konnten. In den beiden letzten Tagen vor dem Feste[1] kömmt Judas der Iskariote[2] zu ihnen, Einer von den Zwölfen, und bietet die Hand zum Verrath. Hocherfreut über diese unerwartete Beihülfe versprechen ihm die Synedristen eine Belohnung in Geld. Er nimmt das Versprechen an und sucht nach einer günstigen Gelegenheit, den Verrath zu vollziehen.[3]

2. So einfach diese Erzählung der Evangelisten auch lautet, so hat man das vorliegende Faktum doch auf die verschiedenste Weise beurtheilt. Viel hängt diese Beurtheilung ab von der Erklärung der betreffenden Stelle bei Matthäus, der uns genauer über jene Thatsache referirt hat, als die beiden andern angeführten Evangelisten.[4] Nach dieser Stelle ist es jedenfalls unrichtig, was Henneberg[5] gemeint hat, daß man dem Verräther nur im Allgemeinen

---

[1] Matth. 26, 2 f. vgl. Luc. 22, 2 f. Bei Matth. 26, 14: *τότε πορευθεὶς εἷς τῶν δώδεκα κτλ.* ist also *τότε* nicht wie das früher besprochene in v. 3 als die Zeit genau bestimmend aufzufassen, weil eben hier keine Zeitangabe voraufgeht.

[2] Der Name *Ἰσκαριώτης* ist herzuleiten von אִישׁ קְרִיּוֹת (der Mann von Krijoth) vgl. Maldonat, Arnoldi u. A. zu Matth. 10, 4. So wurde der Verräther bezeichnet, um mit dem andern Apostel gleichen Namens nicht verwechselt zu werden.

[3] Marc. 14, 11. Luc. 22, 5 f.

[4] Matth. 26, 15: *εἶπε· τί θέλετέ μοι δοῦναι, καὶ ἐγὼ ὑμῖν παραδώσω αὐτόν; οἱ δὲ ἔστησαν αὐτῷ τριάκοντα ἀργύρια.*

[5] Commentar über die Geschichte des Leidens und Todes Jesu. Leipzig 1822. S. 38.

eine Geldbelohnung in Aussicht gestellt, den kleinen Betrag von 30 Sekeln ihm aber nicht genannt habe. Auf die Frage, welche Judas an die Rathsmitglieder stellte: was wollt ihr mir geben? mußte doch eine bestimmte Antwort, wenn nicht gar die Bezahlung selbst erfolgen. Die Annahme, daß die Auszahlung des Sündengeldes nicht bereits bei dem ersten Zusammentreffen des Judas mit den Synedristen vor sich gegangen, scheinen die beiden andern Referenten, Marcus und Lucas, nahe zu legen, indem diese nur von einem „Versprechen" seitens des Synedriums reden. Selbst die Stelle bei Matthäus würde uns zu dieser Annahme nöthigen, wenn wir der Erklärung von Wichelhaus[1] beizustimmen vermöchten, der das ἔστησαν auffaßt in der Bedeutung: sie bestimmten, sie setzten fest. Kömmt das ἵστημι auch in dieser Bedeutung selbst im Neuen Testamente vor,[2] so werden wir doch bei unserer Stelle durch einen eigenthümlichen Umstand veranlaßt, zu einer andern Bedeutung jenes Wortes zu greifen. Selbst im klassischen Sprachgebrauche findet es sich nämlich auch in der Bedeutung: abwägen, ausbezahlen.[3] Da wir nun gerade in der alexandrinischen Uebersetzung einer alttestamentlichen Stelle,[4] mit deren Berücksichtigung offenbar Matthäus jene Worte niederschrieb,[5] das ἔστησαν in der

---

[1] Versuch eines ausführl. Comment. u. s. w. S. 118.

[2] Z. B. Apostelg. 17, 31.

[3] So nicht allein bei Homer Il. 19, 247:

χρυσοῦ δὲ στήσας Ὀδυσεύς δέκα πάντα τάλεντα,

ibid. 22, 349:

οὐδ' εἴ κεν δεκάκις τε καὶ εἰκοσινήριτ' ἄποινα
στήσωσ' ἔνθαδ' ἄγοντες ὑπόσχωνται δὲ καὶ ἄλλα,

wo also das ἵστημι gerade dem „versprechen" gegenüber gestellt wird; sondern auch in der spätern Sprache bei Xenophon Cyrop. 8, 2, 21; Memorab. 1, 1, 9 u. a.

[4] Zachar. 11, 12: εἰ καλὸν ἐνώπιον ὑμῶν ἐστι, δότε τὸν μισθόν μου ἢ ἀπείπασθε. καὶ ἔστησαν τὸν μισθόν μου τριάκοντα ἀργυροῦς.

[5] Vgl. Matth. 27, 9. Es liegt unserer Aufgabe fern, über die schon in den Tagen des Origenes verhandelte Frage zu entscheiden, wie es komme, daß hier Jeremias, und nicht viel mehr Zacharias citirt werde, da sich in der Schrift jenes Propheten nichts Aehnliches vorfindet. Am vollständigsten finden sich die Ansichten hierüber zusammengestellt bei *Jansen.* Comm. in harm. Ev. c. 140, Calmet z. d. St., *Wolf.* Curae crit. in h. l. Das läßt sich indeß,

letzteren Bedeutung vorfinden, so kann es wohl keinem gegründeten Zweifel unterliegen, daß auch unser Evangelist es in dieser Bedeutung gebraucht hat.[1]

Indessen folgt daraus nicht, daß wirklich schon bei der ersten Zusammenkunft der hohe Rath den verrätherischen Jünger ausbezahlte. Ganz allgemein sagt der h. Matthäus: Sie gaben ihm dreißig Silberlinge, ohne uns darüber Auskunft zu ertheilen, ob dies gleich, oder erst später geschehen sei. Fassen wir also die Berichte der Synoptiker zusammen, so unterhandelte erst Judas mit den Synedristen um den Preis des Verrathes; diese versprachen ihm dreißig Silberlinge, und Judas vollführte den Verrath. Etwa unmittelbar vor oder nach der Gefangennehmung Jesu erhielt er das Geld ausbezahlt.[2]

3. Wodurch Henneberg zu seiner oben verworfenen Ansicht veranlaßt wurde, das hat andere Gelehrte noch zu viel schlimmern Mißverständnissen geführt. Mit ihm stoßen sich viele an dem geringen Preise des Verrathes. *τριάκοντα ἀργύρια* sagt Matthäus, habe Judas erhalten. Es unterliegt keinem Zweifel, daß *ἀργύριον* ein Silberstück, d. h. einen Sekel bezeichnet.[3] Da man nun höchst

---

zumal wenn man auf Matth. 26, 15 zurücksieht, nicht füglich bestreiten, daß jene Stelle des Zacharias dem Evangelisten jedenfalls mit vor Augen schwebte.

[1] So auch unter den ältern Erklärern *Bynaeus* I, 365, unter den neuern Schegg Die h. Evang. III, 588, Bleek a. a. O. S. 399. u. A.

[2] Die Sage hat auch diese dreißig Silberlinge, welche Judas erhielt, in ihren Kreis gezogen. Es sind nämlich dieselben, für welche Joseph an die ägyptischen Kaufleute verkauft wurde. Pharao erhielt sie von diesen als Preis für das Getreide. Aus der Hand Pharao's gingen sie in die der Königin von Saba über; diese schenkte dieselben ihrem Freunde Salomo. So kamen sie in den Schatz von Jerusalem, wurden aber dann mit nach Babylon in's Exil genommen, von wo die Magier sie mitbrachten zum Geschenke für Jesus. Auf der Flucht nach Aegypten gehen sie verloren, werden von einem Hirten, der sie gefunden, im Tempel geopfert, und schließlich von den Hohenpriestern dem Verräther ausbezahlt. Vgl. Hoffmann Das Leben Jesu nach den Apokryphen. Leipzig 1851. S. 333.

[3] Vgl. *Casaubon.* Exercit. c. Baron. XVI, 8 sq. Ganz ungegründet ist die Ansicht des *Baronius* Annales ad a. 34, der den Preis auf ein Pfund Silber feststellt. Auch kann man nicht wohl der Meinung des h. Ambrosius de spiritu sancto III, 18 beitreten, der unter den *ἀργύρια* Denare versteht,

wahrscheinlich den Judas aus dem Tempelschatze bezahlte, so werden die ἀργύρια wohl solche Sekel gewesen sein, die als Tempelsteuer entrichtet wurden, sogenannte h. Sekel.[1] Diese betrugen zwar nach der Angabe des Flavius Josephus[2] vier attische Drachmen, nach der richtigen Angabe des h. Hieronymus[3] aber um ein Fünftel weniger, nur 3⅓ attische Drachme oder 20 Obeli. Da ein Obelos nach unserm Geldwerthe ungefähr 1 Sgr. 1 Pf. beträgt, so war die ganze Summe, welche Judas für sein Vergehen erhielt, ungefähr 21 Thlr. 20 Sgr., nicht wie man, gestützt auf die Angabe bei Josephus, gemeint hat, gegen sechsundzwanzig Thaler.

Dafür soll der Jünger seinen Meister haben verrathen können? so haben manche verwundert gefragt; und so wenig haben sie sich diese Frage zu beantworten vermocht, daß sie lieber die beiden angeführten Stellen bei Matthäus auf irrthümliche Traditionen zurückführen, als verwundert vor jener Frage stehen bleiben wollten. Daß Strauß[4] und de Wette[5] unter ihre Zahl gehören, kann

---

die nach unserm Geldwerthe ungefähr acht Silbergroschen betrugen. Wenngleich auch diese Münze mit ἀργύριον hätte bezeichnet werden können, so liegt es doch hier gewiß näher, an größere Geldsorten zu denken.

[1] Willkürlich nimmt *Cornel. a Lap.* Comment. ad h. l. an, es seien nur halbe, — also wohl gewöhnliche oder profane Sekel gewesen.

[2] Antt. III. 8, 2 spricht er von Tempelabgaben im Betrage eines halben Sekels, und fügt erklärend hinzu: ὁ δὲ σίκλος νόμισμα Ἑβραίων ὤν, Ἀττικὰς δέχεται δραχμὰς τέσσαρας.

[3] Comment. in Mich. c. 14 sagt er nämlich: siclus viginti obelos habet. Da nun 6 Obeli auf eine attische Drachme gingen, so war ein Sekel nur 3⅓ att. Drachme. Diese Angabe ist als richtig erprobt worden durch das Abwiegen der noch vorhandenen Sekel. Vgl. Cavedoni Bibl. Numismatik. Aus dem Italienischen von A. v. Werlhof. Hannover 1855. S. 41. Freilich stellte man den Sekel einem Vierdrachmen-Stück gleich, aber dies war nicht die attische, sondern die leichtere syrische Drachme, was Josephus an der genannten Stelle übersehen hat. Noch jüngst sind mit einer unter Bar Kochba geprägten Tetradrachme Proben angestellt worden, und es hat sich wirklich gefunden, daß sie an Gewicht dem jüdischen Sekel gleich und ungefähr um ⅕ leichter war, als das attische Vierdrachmenstück. Vgl. Cavedoni a. a. O. (2. Thl. Nachträge) S. 74.

[4] Leben Jesu. 3. Aufl. II, 420 f.

[5] Kurzgefaßtes exeget. Handb. zum N. T. Zu Matth. 26, 14.

nicht auffallen, aber selbst der besonnene Neander[1] hat sich des Zweifels gegen die historische Glaubwürdigkeit jener Stellen nicht entschlagen können. Wenn indeß auch Letzterer zugeben zu müssen glaubt, überzeugt durch das Referat der Evangelisten Marcus und Lucas, daß der Lohn für den Verrath doch gering gewesen sein müsse, warum soll man denn die Bezugnahme des Evangeliums Matthäus auf jene Stelle im Propheten Zacharias so gar eigenthümlich finden, und in Folge dessen den besprochenen Worten des ersten Evangeliums Aechtheit oder historische Glaubwürdigkeit abstreiten? Fassen wir die ganze Leidensgeschichte nicht als eine durch menschliche Verwicklungen und Entwicklungen gebildete Tragödie auf, sondern als das, was sie nach dem Sinne ihrer Erzähler wirklich ist, als ein Gewebe von Ereignissen, dessen Fäden, feiner und weiter gesponnen, als menschliche Intrigue es vermag, sich verlieren in den Händen derer, die Jahrhunderte vorher in dunkeln Offenbarungen davon geschrieben und gesprochen, was nun in wenigen Tagen sich verwirklichte. Bei dieser einzig und allein berechtigten Auffassung ist auch gewiß das nicht ohne Bedeutung, daß gerade derselbe Preis, für den der treulose Jünger seinen Meister verkaufte, vom Gesetze des Moyses als Blutgeld für einen getödteten Sklaven bestimmt war.[2] Dreißig Sekel sollten dem Herrn das Leben des Sklaven ersetzen; für dasselbe Geld gibt Judas das Leben seines Meisters hin. In der Mitte zwischen dem Sklaven im Gesetze des Moyses und dem Verkauften im Evangelium steht Zacharias der Prophet. Auch er ward verabschiedet für dreißig Silberlinge, und die Verachtung seines Dieners, die in dieser Abschätzung lag, bezog Jehova auf sich selbst.[3] Was so im Gesetze am Sklaven, im Prophetenthum am Diener Jehova's vorgebildet war, das erzählt von dessen Sohne das Evangelium. Und dieses sollten wir eben jener Vorbilder wegen für ersonnen, für unhistorisch halten? Wollte man selbst diesen tiefern mystischen Zusammenhang

---

[1] Leben Jesu. S. 574. Aehnlich beiläufig auch Ewald Gesch. des Volkes Israel. 5. Bd. Göttingen 1855. S. 400 Anmerk. 1.

[2] 2. Mos. 21, 32.

[3] Zach. 11, 12 f.

der Ereignisse leugnen, warum sollte man denn nicht gerade dreißig Silberlinge dem Judas haben anbieten können? Geschah dies aber, und hätte es auch nur die Laune der Synedristen, und nicht der Wille eines höhern Richters gewollt, so lag doch gewiß für den Evangelisten nichts näher, als die Erinnerung an jene prophetische Stelle. Weniger wissenschaftlich ist jedenfalls nichts, als wegen eines auffallenden Zusammentreffens von Thatsachen, gleich von Mangel an historischer Glaubwürdigkeit reden zu wollen, abgesehen davon, daß unseres Bedünkens hier an ein auffallendes zufälliges Zusammentreffen gar nicht zu denken ist.[1] Die Erzählung von den dreißig Silberlingen bleibt auch vor dem Forum der Kritik historisch.

4. Eine viel richtigere Schlußfolgerung haben diejenigen aus diesem Referate des h. Matthäus gezogen, welche davon Anlaß nahmen, die Geldgier des Verräthers nicht so hoch gesteigert zu finden, als man sonst anzunehmen geneigt wäre. Viele aber sind so weit gegangen, und haben überhaupt diese üble Charakterseite dem Judas nicht zuerkennen wollen, obschon der Evangelist Johannes sich nicht scheut, ihn einen Dieb zu nennen.[2] Eine Belohnung, meint man, habe der hohe Rath dem Judas wohl versprochen, aber von einem ausbedungenen Preise des Verrathes sei so wenig Rede, daß man an ganz andere Motive zu jener That bei Judas denken müsse. In wiefern diese Behauptung Wahrheit enthält, wird der Versuch einer Charakteristik dieses Jüngers zeigen. Man ist aber bei dieser Behauptung nicht einmal stehen geblieben. Man hat den Judas in ganz eigener Weise zu idealisiren versucht, man hat ihn zu einem tragischen Helden gemacht. „Furchtbar, so schreibt Karl Hase, von sich selbst und vom Schicksale betrogen, ging dieser tragische Charakter unter, auch noch im Tode der Verzweiflung ein

---

[1] Es ist darum auch die Ansicht Sepp's (Das Leben J. Ch. Regensburg 1862. VI, 22) abzuweisen, welcher ohne allen Grund vermuthet, die 30 Silberlinge seien nur ein vorläufiges Handgeld gewesen.

[2] Er sucht nämlich 12, 6 die Bemerkung des Judas über die Salbung Jesu durch Maria in Bethanien zu erklären mit den viel sagenden, wenigen Worten: *εἶπε δὲ τοῦτο, οὐχ ὅτι τῶν πτωχῶν ἔμελεν αὐτῷ, ἀλλ' ὅτι κλέπτης ἦν.*

Trümmer apostolischer Größe."[1] Mit Hase und Schollmeyer sind denn auch noch manche andere Theologen, wie Niemeyer,[2] Theile[3] der Ansicht, Judas habe nur zu dem Zwecke den Verrath unternommen, um die tragische Katastrophe desto eher herbeizuführen. Er habe, so meint man, von den Vorstellungen seiner Zeit befangen, die baldige Herstellung eines irdischen Messiasreiches erwartet, er habe ferner vorausgesehen, daß es früh oder spät zu einem Kampfe mit den damaligen Hierarchen des Judenthums kommen müsse, und der Messias nur durch den über diese errungenen Sieg zur Herrschaft gelangen könne, er habe endlich ein festes Vertrauen in die Wundermacht, oder, wie Einige wollen, in die Gewandtheit und das Ansehn seines Meisters gesetzt und die Ueberzeugung gehegt, es werde der Sieg auf seiner Seite unausbleiblich sein. So sei nur eine ungeduldige Erwartung der messianischen Herrlichkeit, ein ungestümes Drängen nach der Erhöhung seines Meisters, so sei mit einem Worte nicht Haß, sondern Liebe der Beweggrund des Verrathes gewesen. Auf diese Weise wird der, der in der ganzen ältern Literatur als Sklave furchtbarer Leidenschaft gegolten,[4] über alle Mittelstufen emporgehoben zum tragischen Ideale eines Apostels, der durch sein Vertrauen selbst den Glauben des Petrus besiegte, durch seine Sehnsucht nach der Größe seines Meisters die Liebe des Johannes überflügelte, und im Eifer der Ge-

---

[1] Leben Jesu. S. 231. Schollmeyer Jesus und Judas. Lüneburg 1836 hat S. 52 diesen Satz Hase's angeführt, hätte ihn aber besser als Motto an die Spitze seiner ganzen Schrift gestellt; denn diese will weiter nichts, als in der glänzendsten Weise jene Behauptung durch eine Charakterschilderung des Judas allseitig bewahrheitet finden.

[2] Charakteristik der Bibel 1. Bd. S. 125 ff.

[3] Neues krit. Journal der theol. Literatur. 2. Bd. 2. St. S. 169. Auch Winer Bibl. Realwörterb. Leipzig 1833. I, 749 meint, Judas müsse nicht durchaus schlecht gewesen sein, da Jesus ihn unter seine Apostel gewählt habe.

[4] *Cyrill.* Catech. XIII, 9: *Ἰούδας ἦν ὁ προδότης καὶ ἐλθὼν ἐξ ἐναντίας καὶ στὰς εἰρηνικὰ λέγων καὶ πολεμικὰ κατασκευάζων.* Noch prägnanter und schärfer *Chrysost.* hom. 26 in Matth. (ed. Montfauc. VII, 320): *καὶ γὰρ ὁ Ἰούδας υἱὸς βασιλείας ἦν — ἀλλὰ γέγονεν υἱὸς γεέννης.* Vgl. *August.* De Cons. Evang. III, 4, Tract. 56 in Joan., *Thom. Aquin.* Catena in Matth. 26, 14, *Maldonat*, *Cornel. a Lap.* ad h. l., *Cornel. Jansen.* Comment. in Harmon. Evang. c. 128 u. A.

nugthuung den Paulus überbietend für die Leidenschaft seines Reueschmerzes keine nähere Grenze kannte, als die Vernichtung seiner selbst. Daß dies der richtige Commentar sei zu Hase's oben angeführten Worten, beweist Schollmeyers Auffassung vom Judaskuß.[1] Nach ihr hatte Judas gerade dieses Zeichen gewählt, um seinem Meister die wahre Absicht seiner Handlung zu offenbaren. Nicht durch den Kuß des Verrathes und der Verstellung, nein durch die Umarmung ungestümer Liebe bereitete er seinem Messias den Untergang. Das mag der Judas einer Schollmeyer'schen Tragödie sein; der Judas des Evangeliums ist es nicht. Es macht einen eigenthümlich wehmüthigen Eindruck, zu sehen, wie emsige Vertreter die Vertheidigung des treulosen Jüngers in neuerer Zeit gefunden hat; die Evangelien legen einen solchen Versuch nicht nahe.

5. Wollen wir uns nicht vom Gebiete der Thatsachen entfernen bei einer Charakterschilderung des Judas, so müssen wir zunächst als eine seiner hervorragenden Eigenthümlichkeiten das allzu große Verlangen nach irdischem Gute, die Habsucht bezeichnen. Wir können unmöglich an der schon angeführten Stelle bei Johannes (12, 6), wie Schollmeyer[2] thut, das Wort κλέπτης in der Bedeutung „verschlagener, listiger Mensch" auffassen. Schon der Zusammenhang beweist deutlich, daß Johannes geradezu sagen will, Judas habe keineswegs die Salbung als eine sträfliche Verschwendung getadelt aus Interesse für die Armen, sondern er habe gewünscht, den Preis für die Salbe zu erhalten, um ihn anstatt in die dem Heilande und den Jüngern gemeinsame Kasse in seine eigene fließen zu lassen. Auch Schollmeyer muß schließlich doch eingestehen, daß der Evangelist mit jenen Worten habe sagen wollen, man habe dem Judas bei seiner Bemerkung im Interesse der Armen nicht trauen können, — das soll κλέπτης bedeuten — dies aber doch aus keinem andern Grunde, als weil er wohl die Absicht gehegt, heimlich von dem Gelde etwas zu entwenden.

So kömmt denn scharf gefaßt, Schollmeyers Bemerkung auf den Gedanken Neanders heraus, der diese Notiz nur als eine persönliche Muthmaßung des Evangelisten, nicht als eine ander=

---

[1] A. a. O. S. 50. [2] A. a. O. S. 11.

weitig konstatirte Thatsache gelten lassen will. Er meint, Jesus würde diese Bemerkung gewiß nicht so sanft erwidert haben, wenn sie aus einem so gar unreinen Beweggrunde hervorgegangen wäre.[1] Indessen ist wohl zu bedenken, daß die übrigen Evangelisten erzählen,[2] mehre hätten unter den Anwesenden über die vermeintliche Verschwendung gemurrt; Johannes nennt den Judas namentlich, und fügt das speziell ihn betreffende Motiv hinzu. Es kam nun hier Jesus nur darauf an, den Vorwurf, den man der Maria machte, zu widerlegen, nicht auf einen besonderen Beweggrund, der nur Einen zu jener tadelnden Bemerkung vermocht hatte, näher einzugehen. Durch letzteres würde er den übrigen Tadlern den Mund noch nicht geschlossen haben. Was aber Neanders Ansicht selbst angeht, Johannes habe nur als seine eigene, und zwar unrichtige Muthmaßung hingeschrieben, Judas sei ein Dieb gewesen, so dürfte diese weit eher selbst für eine unrichtige Muthmaßung gehalten werden müssen. Ohne irgend ein Bedenken und ohne Andeutung, daß dies eine bloße persönliche Vermuthung sei, sagt der Evangelist so bestimmt als man nur sprechen kann: Er sagte dies aber, weil er ein Dieb war und die Kasse führte. Abgesehen von dem Einflusse der Inspiration, unter dem der Evangelist schrieb, müssen denn doch gewiß Gründe vorgelegen haben, die ihn zu einem so harten und zugleich so bestimmt ausgesprochenen Urtheile berechtigten. Mehr braucht zu unserm Zwecke nicht zugegeben zu werden. Daraus folgt schon zur Genüge, daß der Geiz im Charakter des Judas eine hervorragende Eigenschaft war. Und dies wird durch sein Verhalten beim Verrathe nur bestätigt. Man mag aus dem verhältnißmäßig geringen Preise dieser That schließen, die Habsucht sei wohl nicht ihr einziges Motiv gewesen; das folgt aus diesem Umstande aber jedenfalls nicht, daß er auf das Geld wenig Werth gelegt.[3] Ein sicheres Urtheil ist auch hierbei nur möglich auf dem historischen Boden der evangelischen Ueberlieferung. Wie der Evangelist Matthäus die erste Unterhandlung des Jüngers mit dem hohen Rathe dargestellt hat (26, 15), haben nicht die Synedristen etwa

[1] Leben Jesu. S. 573, vgl. Schollmeyer S. 13.
[2] Matth. 26, 8 ff. Marc. 14, 5 ff.
[3] So Schollmeyer a. a. O. S. 15 ff.

im Uebermaß ihrer Freude freiwillig und unaufgefordert dem Verräther eine Belohnung zuerkannt, sondern hat er eine solche von vorneherein gefordert, und sogar zur Bedingung der Ausführung des Verrathes gemacht. „Was wollet ihr mir geben, so fragt Judas unverschämt genug, und ich will ihn euch überliefern?" Diese Frage stellte doch wohl nicht die ungestüme Liebe, die den Messias zur Errichtung seines Reiches zwingen wollte.[1] So viel geht aus ihr hervor, Judas besaß Gemeinheit genug, um aus dem Verrathe seines Meisters schmutzigen Gewinn zu ziehen.[2]

6. Freilich braucht man bei diesem Resultate noch nicht der Ansicht Wichelhaus'[3] zu sein, der die Geldgier allein als die Triebfeder zu jener That bezeichnet. Es können sehr gut noch andere Motive mitgewirkt, ja vielleicht vorherrschend den Unglücklichen zur Ausführung seines Verbrechens bestimmt haben. Wir wollen auch hier nicht in's Ungewisse hinein vermuthen, sondern nur die historischen Züge zusammensuchen zu diesem traurigen Charakterbilde. Eine Meinung, zu der schon Neander[4], wenn auch nicht ohne Schwanken hinneigte, zu der sich aber Ebrard[5] mit voller Bestimmtheit bekennt, scheint uns zu hart. Nach ihr soll Judas allmälig die Liebe zu seinem Meister verloren haben, und später förmlich zum Hasse gegen ihn übergegangen sein.[6] Von prinzipiellem Hasse des Judas gegen Jesus finden wir in den Evangelien keine Spur. Es scheint sogar, daß alle Andeutungen derselben diese Annahme als eine unberechtigte abweisen. Schon die besprochene Frage,

[1] So wenig hat Schollmeyer a. a. O. S. 37 diese seinem Idealisiren des Judas freilich sehr hinderliche Frage beachtet, daß er zu behaupten wagt, J. habe das Geld von den Synedristen nur zum Scheine angenommen.

[2] Es läßt sich nicht behaupten, daß er durch die Habsucht zuerst zu dem Gedanken des Verrathes veranlaßt worden sei, wie Schegg Die h. Evang. III, 339 meint, der in dem τότε bei Matth. 26, 14 die Andeutung eines kausalen Verhältnisses findet, und darum glaubt, weil das auf die Salbung in Bethanien verwandte Geld seinen diebischen Absichten entgangen sei, habe sich Judas durch den Verrath dafür entschädigen wollen.

[3] A. a. O. S. 129.

[4] Leben Jesu S. 579.

[5] Wissenschaftliche Kritik der evang. Gesch. 2. Aufl. S. 525.

[6] Dieselbe Auffassung findet sich auch ausgesprochen in einer, Schollmeyers Schrift trefflich widerlegenden Abhandlung von H. C. Lange Jesus und Judas S. 25 ff. im Altonaer Gymnasialprogramm von 1857.

welche Judas an die Synedristen richtete, scheint so sehr seine Geldgier in den Vordergrund seines Charakters zu stellen, daß wir ihn eines prinzipiellen Hasses kaum für fähig halten können. Zu einer solchen Höhe gesteigert kann der Haß nur bei einem großen Charakter entstehen. Es wäre noch immer eine Art Heldenthat gewesen, wenn auch eine großartig tragische, eine teuflische Heldenthat, wenn Judas ohne nach Gewinn zu trachten, etwa aus Haß gegen die Lehre und die sittlichen Anforderungen seines Meisters ihn dem Tode überantwortet hätte. So groß war Judas nicht. Die Geschichte läßt ihn als einen elenden, gemeinen Charakter erscheinen. Wir erinnern nur noch einmal an jene Frage: Was wollet ihr mir geben? wir erinnern an die Unverschämtheit, mit der er selbst beim letzten Mahle Jesum fragt, ob er der Verräther sei; wir erinnern an die Niederträchtigkeit, mit der er bei der Gefangennehmung sich verstellend den Heiland als seinen Lehrer durch einen Kuß begrüßte;[1] wir erinnern endlich an seinen schmählichen Tod. Alle diese Handlungen sind nicht die Erzeugnisse eines großen, wohl aber die eines gemeinen Charakters.

Dazu kömmt, daß die Reue über seine That wenn auch kein Beweis für seine Unschuld,[2] so doch ein Zeugniß dafür ist, daß er entweder überhaupt ein so gar schlimmes Ende nicht erwartet, oder doch die böse That nicht so tief erwogen hatte, daß nicht beim Anblick ihrer Folgen Reueschmerz und Verzweiflung in ihm erwacht wäre. Tief gewurzelter Haß hätte sich geweidet am Opfer des Verrathes, und sich nicht über dasselbe gegrämt.

7. Wir fassen darum die psychologische Entwicklung, wie sie in Judas Statt fand, am besten mit Henneberg[3] in folgender Weise auf. Er hatte, eigennützig wie er war, die baldige Errichtung des Messiasreiches und durch diese etwa vorzüglich die leichte

---

[1] Schollmeyer's Ansicht über diesen Kuß ist bereits besprochen; seine Annahme (S. 30), Judas wäre wohl nicht bei der Gefangennehmung erschienen, hätte er eine böse Absicht gehabt, setzt ein Schamgefühl voraus, das wir der übrigen Vorgänge wegen bei Judas nicht zu erwarten haben.

[2] So Schollmeyer a. a. O. S. 31.

[3] Commentar über die Geschichte des Leidens und Todes Jesu. S. 28 ff.

Erlangung von Geld und Gut erwartet.[1] Diese Hoffnung schien sich nicht verwirklichen zu wollen. Ja es boten nach den ausdrücklichen Voraussagungen Jesu sich ihm selbst wie seinen Jüngern ganz andere Aussichten als irdisches Glück. Endlich hatte Judas davon vernommen, wie die Hohepriester mit Ernst und Eifer an's Werk gingen, Jesum gefänglich einzuziehen. Was stand ihm nun bevor? Konnte der Messias ihm nichts anderes bieten, als was jetzt in Aussicht stand, Kerker und Tod, so wollte er fortan lieber mit ihm nichts mehr zu thun haben. Um aber alle Gefahr von sich fern zu halten, als Einer von den Schülern Jesu mit verfolgt zu werden, ergriff er das einfache Mittel, selbst Jesum den Feinden zu verrathen.[2] Nebenbei zog er auch noch jenen Gewinn von einigen Sekeln aus der Sache. So scheint der Charakter des Judas ein Gemisch gewesen zu sein von Eigennutz, Gewinnsucht, Undankbarkeit, Treulosigkeit, Feigheit, — Eigenschaften, die alle recht gut sich in einem gemeinen Charakter vereinigt finden können, und uns den unglücklichen Apostel als einen armseligen und verachtenswerthen, nicht aber als einen principiell bis zur tiefsten Stufe der Bosheit versunkenen Menschen erkennen lassen.

V.

Die Bestellung des letzten Mahles.

1. Eine Gelegenheit, den Verrath auszuführen, sollte sich dem Judas bald in der erwünschten Weise darbieten. Noch einmal ver-

---

[1] So auch mit besonderer Bezugnahme auf Matth. 19, 29 Ewald Gesch. des Volkes Israel. V, 399.

[2] Diese Annahme paßt auf jeden Fall mehr zu den Aussprüchen der Evangelisten (Luc. 22, 3. Joh. 13, 27), der Satan sei in Judas gefahren, als die mildere Auffassung des englischen Theologen Hanna. Dieser meint nämlich auch (The last day of our Lord's passion. Edinburgh 1863, p. 14 sqq.), Judas habe den Heiland durch den Verrath nur zur Errichtung seines Königthumes drängen wollen; dies freilich nicht aus Liebe zu seines Meisters Verherrlichung, sondern aus selbstsüchtigem, sinnlichem Interesse.

einigte die Feier des Paschamahles den Meister mit der ihm zunächst stehenden Schaar von Jüngern bis in die späte Nacht. Nach Beendigung desselben wollte sich Jesus zum Gebete an einen ihm beliebten stillen Ort begeben. Die Abgelegenheit dieses Ortes und die Ruhe der Nacht konnte der Ausführung des verbrecherischen Planes nur günstig sein. Kaum mochten zwei Tage vor dem Feste die Synedristen es ahnen, so bald in der vollkommensten Weise ihre Wünsche verwirklicht zu sehen. Aber so sollten sich die Umstände zusammenfügen nach göttlichem Rathschluß, daß durch die beschleunigte Ausführung des synedristischen Beschlusses gerade am hohen Osterfeste in Mitten einer unabsehbaren Menge das Kreuz aufgerichtet wurde, an dem Christus sterben wollte für das Heil der Welt.

2. Am ersten Tage des Paschafestes nämlich oder nach dem jüdischen Sprachgebrauch am ersten Tage der ungesäuerten Brode ließ Jesus sich in der vorschriftsmäßigen Weise das Paschamahl bereiten.[1] Das sollte das Abschiedsmahl werden vor seinem Tode. Er gab seinen Jüngern, und zwar speziell dem Petrus und Johannes[2] den Auftrag, in die Stadt hineinzugehen und das Mahl zu bestellen. Der Heiland hielt sich nämlich, wie wir gesehen haben, in der letzten Woche seines Lebens nicht beständig in Jerusalem auf, obgleich er sich täglich im Tempel einfand. Schon an dem Abende des Tages, an welchem er feierlich in Jerusalem eingezogen war, verließ er wieder die Stadt, um sich für die Nacht nach Bethanien zurückzuziehen.[3] Am andern Morgen geht er wieder nach Jerusalem und lehrt daselbst im Tempel.[4] Die folgenden Nächte scheint er sämmtlich auf dem Oelberge im Gebete zugebracht zu haben. Wenigstens erzählt Lucas (21, 37), er habe bei Tage im Tempel gelehrt, während der Nächte aber habe er auf dem Oelberge verweilt. Bei einer solchen Rückkehr zur Stadt geschah es nun wahrscheinlich, was uns die Synoptiker berichten von der Bestellung des Pascha=

[1] Matth. 26, 17 ff.; Marc. 14, 12 ff.; Luc. 22, 7 ff.

[2] Während Matth. 26, 18 im Allgemeinen von den Jüngern spricht, sagt Marc. 14, 13, Jesus habe zwei derselben ausgesandt, und Luc. 22, 8 nennt ausdrücklich den Petrus und Johannes.

[3] Marc. 11, 11.

[4] Marc. 11, 12 vgl. 15 ff.

mahles. Hiermit stimmt auch wohl der Umstand sehr gut überein, daß die abgesandten Jünger einen Wasserträger in der Stadt antreffen sollten. Derartige anstrengende Körperarbeiten nämlich wie Wassertragen werden im Morgenlande wegen der drückenden Hitze nicht um die Mitte des Tages, sondern entweder früh Morgens oder spät Abends besorgt. Da wir nun nach den in den Evangelien berichteten Umständen nicht mit Movers[1] annehmen können, jene Jünger seien erst gegen Abend zur Stadt geschickt worden, so bietet sich ganz naturgemäß die andere Annahme dar, daß in aller Frühe jene Sendung und Bestellung vor sich ging. Es konnte nämlich der Heiland nicht am Abende sich erst das Mahl bereiten lassen, eben kurz vorher, als er es essen wollte. Auch berichten uns die Evangelien, die Jünger hätten die Bestellung durch ihre Frage veranlaßt,[2] wo der Meister das Paschamahl verzehren wolle. Diese Frage, heißt es, hätten sie am ersten Tage der ungesäuerten Brode gethan. Wie wir später sehen werden, kann dies nur den vierzehnten Nisan bezeichnen, den Tag, an dessen Abend man das Paschalamm verzehrte. An diesem Abende aber konnten sie jene Frage ebenso wenig stellen, als Jesus so spät erst an die Abhaltung des Mahles dachte.[3] Auch sagen die Evangelisten ausdrücklich, als es spät geworden, habe sich der Heiland zu jenem Mahle begeben, ohne dabei im Geringsten den Wechsel des Tages anzudeuten.[4] Hiernach also denkt man sich die Sache am besten so: Beim Anbruche[5] des Tages, an dem die Juden das Paschamahl feiern

---

[1] Das letzte Paschamahl und der Todestag des Herrn. (Zeitschr. für Philos. und kath. Theol. Köln 1823. H. 8. S. 77.)

[2] Matth. 26, 17. Marc. 14, 12.

[3] Daß die Jünger in Betreff des am folgenden Tage zu feiernden Paschamahles den Heiland gefragt, an jenem Abende aber mit ihm ein anderes Mahl gehalten haben, ist eine dem natürlichen Verständnisse der evangelischen Berichte widerstreitende Annahme von Weitzel Die christl. Passafeier der drei ersten Jahrh. Pforzheim 1848 S. 311, die übrigens auch schon der Oratorianer *Lamy* Comment. in Harm. Evang. V, 17 (ed. Paris. 1699 p. 504) gemacht hat.

[4] Matth. 26, 20. Marc. 14, 17.

[5] Hierauf dürfte auch wohl der Ausdruck des Lucas (22, 7), der diese Begebenheit am genauesten referirt, hindeuten: ἦλθε δὲ ἡ ἡμέρα κτλ. Vgl. *Cornel. Jansen.* Comment. in Harmon. Evang. cap. 129.

mußten, fragten die Jünger den Herrn, wo er das Lamm verzehren wolle; dieser sendet vom Oelberge aus, wo sie eben noch von der Nacht her verweilten, zwei Jünger zur Stadt, die denn gerade um die Zeit vor Sonnenaufgang dort eintrafen, in der man die anstrengenden Arbeiten zu verrichten pflegte. Abends begab sich der Heiland selbst dort hin, um das Abschiedsmahl mit den Jüngern zu feiern.

3. Die beiden Abgesandten erhalten die Anweisung, einem Manne mit einem Wasserkruge zu folgen, und bei dessen Herrn die Abendmahlzeit einrichten zu lassen.[1] Daß letzterer mit dem Heilande bereits bekannt sein mußte, und wahrscheinlich sogar von Jesus um die Belassung seines Saales zum besagten Zwecke bereits früher ersucht worden war, setzt diese ganze Erzählung voraus.[2] Der etwas geheimnißvoll klingende Auftrag, wie Matthäus ihn mittheilt, erhält durch Marcus und Lucas seine ergänzende Erklärung. Nach dem ersten Evangelisten sagt Jesus zu den Jüngern, sie sollten in die Stadt gehen *πρὸς τὸν δεῖνα* — zu dem und dem — und das Mahl bestellen. Es ist viel über diesen Ausdruck gestritten worden, weniger über dessen Sinn, der wohl keinem gegründeten Zweifel unterworfen sein kann,[3] als über den Grund, warum an jener Stelle ein so geheimnißvoller Ausdruck gebraucht sei. Freilich

---

[1] Es ist also jedenfalls an einen bestimmten Wasserträger und dessen Hausherrn zu denken, wie dies auch Gabler Kleinere theolog. Schriften. Ulm 1831. 1. Bd. S. 112 ff. richtig bemerkt hat. Dieser Umstand berechtigt ihn aber keineswegs, die historische Glaubwürdigkeit der ausführlichen Form des Auftrages in Zweifel zu ziehen. Wären auch die Jünger durch das sog. Wasserthor in die Stadt eingetreten, was indessen nicht angenommen zu werden braucht, so konnte ihnen selbst unter den vielen Wasserträgern, welche die Vorbereitung zum Paschamahle an die Brunnen trieb, gesondert von den übrigen Einer zuerst begegnen, der in ein Haus eintrat.

[2] Die Ansicht von Wichelhaus a. a. O. S. 226 klingt gar zu abenteuerlich, Jesus habe den Mann nicht gekannt, aber gewußt, daß der Betreffende seinem Wunsche willfahren werde. Der Gruß, den der Heiland ihm schickt, setzt eine Bekanntschaft, und wohl auch eine frühere Absprache voraus. Daß jedes Haus jedem Israeliten zur Feier des Paschamahles offen gestanden habe, wie Sepp Leben J. Ch. 2. Aufl. VI, 53 nach *Lightfoot* Hor. talm. in Matth. 26, 17 bemerkt, ist wohl nur rabbinische Erfindung.

[3] *Heinsius* Exercit. sacrae ad N. T. Lugduni 1629 p. 97 vergleicht ihn mit dem hellenistischen *κρύφιος*; vgl. Ruth 4, 1 in der alexandr. Uebersetzung.

hat Bynäus[1] nicht ganz Unrecht, wenn er diese Frage an und für sich für eine überflüssige und nutzlose hält; indessen scheint doch eine richtige Auffassung des kürzesten Berichtes über die erwähnte Thatsache die richtige Erklärung der beiden andern Berichte nicht unwesentlich zu fördern. Man hat bisweilen geglaubt, Jesus habe den Jüngern den Mann mit Namen genannt, Matthäus aber diesen seinen Namen nicht mehr gewußt, und darum dieses N N hingesetzt.[2] Andere meinen, Jesus habe selbst den Namen des Betreffenden so verhüllt,[3] und vielfach wird hierfür der Grund angeführt, der Heiland habe den Ort einstweilen noch vor dem in seiner Umgebung weilenden Verräther geheim halten wollen.[4] Keines von beidem wird wohl das richtige sein. Hätte Jesus den beiden Jüngern den Mann mit dem Namen bezeichnet, so wäre es unnöthig gewesen, sie an den Wasserträger anzuweisen; sie hätten bei dem Ersten, Besten, der ihnen begegnete, sich nach der Wohnung jenes Mannes erkundigen können. Warum sollte aber andererseits Jesus, da er diesen den Abgesandten nicht namentlich bezeichnete, den so eigenthümlichen Ausdruck τὸν δεῖνα gebraucht haben, der nur dazu dienen konnte, die Jünger über seine geheimnißvollen Worte nachgrübeln zu lassen? Außerdem übersieht man, daß jener Ausdruck in dem ausführlichern Berichte des Marcus und Lucas gar nicht vorkömmt, und sogar schwer in demselben anzubringen wäre. In ihm wird das Haus eben dadurch den Jüngern kenntlich gemacht, daß sie bei ihrem Eintritte in die Stadt einen Wasserträger in dasselbe eintreten sehen würden. Eine weitere Bezeichnung des Hausherrn, die darin bestand, eben nichts Bestimmtes zu bezeichnen, war also höchst überflüssig.

4. Aber wie kömmt denn Matthäus dazu, in dieser Weise von

---

[1] De morte J. Ch. I, 480 sq.

[2] So Henneberg a. a. O. S. 50; Bleek a. a. O. S. 403 meint, der Evangelist habe den Namen verschwiegen, weil dieser nach seiner Ansicht die Leser doch nicht interessiren konnte. Ein solch ökonomisches Verfahren mit Detailangaben entspricht indessen wenig der natürlichen Darstellungsweise der Synoptiker.

[3] So *Maldonatus* Comment. in IV Evang. I, 545.

[4] So Gabler a. a. O. I, 121, Neander Leben Jesu S. 583, Olshausen-Ebrard Leidensgesch. S. 17, u. A.

dem Manne zu reden? Er referirt unsere Thatsache nur ganz kurz. Den Umstand, daß die Jünger durch den Wasserträger zu dem Manne hingeführt werden sollen, übergeht er. Mochte er nun den Namen des Mannes wissen oder nicht, er wollte den Auftrag Jesu nicht deutlicher wiedergeben, als dieser ihn selbst ertheilt hatte. Eben das war das Unbestimmte, Räthselhafte des Auftrages, daß die Jünger das Paschamahl bestellen sollten, ohne zu wissen bei wem, bis ein ihnen begegnender Wasserträger ohne seinen Willen es ihnen anzeigte. Da nun Matthäus gerade den letzern Umstand übergehen wollte, so konnte er den nur sehr mittelbar bezeichneten Hausherrn wohl nicht füglich anders benennen, als er es gethan hat. Jesus hat also weder den Namen genannt, noch hat er sich des ihn absichtlich verhüllenden Ausdruckes des Matthäus πρὸς τὸν δεῖνα bedient. Letzterer ist lediglich von der resumirenden Darstellung des Evangelisten bedingt.[1]

5. Fragen wir aber nach dem Grunde, warum Jesus den beiden Jüngern nicht ausdrücklich und klar das Haus bezeichnet habe, so kann es wohl kein anderer gewesen sein, als daß er einen verfrühten Ueberfall von Seiten des Synedriums verhüten wollte. Was Judas bereits im Herzen trug, wußte er nur zu gut. Hätte dieser den abendlichen Aufenthalt seines Meisters gekannt, so würde er wohl schon vor dem Mahle beim hohen Rathe die Anzeige davon gemacht haben. Leicht hätte dann das Mahl gestört werden können. So aber mußte Judas mit am Abschiedsmahle Theil nehmen, und konnte sich erst während dessen entfernen zum Verrath. Die Nähe des treulosen Jüngers war also wohl der Grund, warum Jesus jenen Auftrag in so geheimnißvoller Weise ertheilte.[2]

6. Merkwürdiger Weise hat man versucht, dieser ganzen Begebenheit alles Wunderbare abzustreiten.[3] Selbst der jüngste Er-

---

[1] Es liegen gar keine Andeutungen vor, nach denen man, wie Sepp Leben J. Ch. 2. Aufl., VI, 53 meint, schließen könnte, jener Hausherr sei Nikodemus gewesen.

[2] So schon *Cyrill.* in Luc. 23, 8 (Nov. Bibl. Patr. II, 412). Wie Wichelhaus S. 226 dazu kommt, diese Annahme für ungeschickt zu erklären, läßt sich nicht begreifen.

[3] So unter Andern Neander Leben Jesu S. 583.

klärer der Leidensgeschichte Ebrard glaubte in seiner Revision des Olshausen'schen Commentars diese Ansicht nicht revidiren zu müssen.[1] Daß die Einräumung des Saales zum Paschamahle nichts Wunderbares gewesen, sondern auf vorheriger Absprache beruhte, geben wir gerne zu; ebenso, daß mit Rücksicht auf Judas Jesus den Eigenthümer des betreffenden Hauses nicht namentlich bezeichnete. Daß aber die Begegnung der Jünger mit dem Wasserträger, wie Neander geglaubt hat, und nach Olshausen auch Ebrard anzunehmen scheint, auf einer Verabredung des Hausherrn mit Jesus beruhte, ist wohl eine viel unnatürlichere Annahme, als die, welche jenen Umstand auf eine wunderbare Fügung des Herrn zurückführt. Anders kann man sich doch in jenem Falle die Sache nicht vorstellen, als daß der Hausherr einen seiner Knechte wie zum Wasserholen auf die Straße geschickt habe, damit er die beiden Jünger erwarte, und dann, sobald er ihrer ansichtig geworden, in's Haus eintrete, und jene ihm folgten. Abgesehen von den mancherlei Unbequemlichkeiten und Mißverständnissen, die sich hierbei sehr leicht ergeben konnten, scheint doch eine solche Verabredung ebenso gesucht und in ihrer Künstelei zwecklos als auch des Herrn unwürdig zu sein.

7. Wenn aber gegen die andere, viel natürlichere Annahme Olshausen und Ebrard nichts anderes einzuwenden finden, als daß man keinen rechten Zweck für einen wundervollen Charakter jener Begebenheit aufzufinden vermöge,[2] so dürfte dieser Einwand, selbst seine Richtigkeit vorausgesetzt, uns nicht bewegen können, auf unsere Annahme zu Gunsten der besprochenen zu verzichten. Denn es ist etwas Anderes, zweckdienlich sein, und etwas Anderes, als solches erkannt werden. Gerade in der Sphäre der göttlichen Fügungen aber ist dieser Unterschied mit ganz besonderm Nachdruck hervorzuheben. Es schiene uns viel angemessener in unserm Falle, wie man dies in so vielen Fällen auf diesem Gebiete thun muß,

---

[1] A. a. O. 16 f. Sollte übrigens Ebrard dies nicht übersehen haben, so befindet er sich im Widerspruch mit sich selber. Denn in seinem Buche: Wissenschaftliche Kritik der evang. Gesch. Frankf. 1842. S. 643 hat er die entgegengesetzte Ansicht ausgesprochen.

[2] A. a. O. S. 17.

auf das Urtheil über die Zweckdienlichkeit einer als wunderbar aufgefaßten Begebenheit zu verzichten, als auf eine so unangemessene Weise ihr den „wunderbaren Charakter" abzusprechen. Aber abgesehen von der Glaubensstärkung, die den Jüngern aus jener Thatsache erwuchs, war jene auf das Vorhersehen Jesu gestützte Angabe wohl das einfachste unter den wenigen in jener Lage ihm zu Gebote stehenden Mitteln, die angedeutete Schwierigkeit zu umgehen. Warum sollte sich Jesus nicht in derartigen Lagen, die jedem andern Menschen große Verlegenheiten bereitet hätten, seiner göttlichen Eigenschaften bedient haben, um seine Zwecke zu erreichen? Wäre damit auch die ganze Zweckdienlichkeit jener wundervollen Begebenheit erschöpft, so muß doch ein zu besagtem Zwecke gewirktes Wunder der Sache und der Person Christi weit angemessener erscheinen, als eine so eigenthümliche, geheime Verabredung.

VI.

Der Tag des Abschiedsmahles.

1. Wir dürfen den beiden Abgesandten nicht in die Stadt hinein folgen, ohne vorher eine Frage beantwortet zu haben, die auch für die Beurtheilung späterer Ereignisse von großer Bedeutung ist. Es ist dies eine Frage, über die man so lange schon gestritten, als man die Erklärung der Evangelien versuchte, und über die man höchst wahrscheinlich noch so lange streiten wird, als ein Interesse für die Erklärung der evangelischen Geschichte existirt. Es ist die Frage, an welchem Tage Jesus seinen Jüngern jenen Auftrag gab, oder mit andern Worten, an welchem Tage er das letzte Abendmahl mit den Zwölfen gehalten hat.

Schwierig ist diese Frage, weil die Berichte der Synoptiker mit dem des h. Johannes in diesem Punkte nicht übereinzustimmen scheinen. Die Synoptiker nämlich berichten, am ersten Tage der ungesäuerten Brode habe dieses Mahl Statt gefunden, und es sei

das Paschamahl gewesen.[1] Johannes aber erzählt, vor dem Feste habe der Heiland ein Abschiedsmahl mit seinen Jüngern gefeiert, und am Tage seines Todes sei von den Juden das Pascha genossen worden.[2]

Die Frage, welches Ergebniß sich nach diesem doppelten Berichte herausstelle, wird auf dreifache Weise beantwortet:

a) Man nimmt an, es sei ein wirklicher Widerspruch vorhanden: Jesus habe mit seinen Jüngern nach den Synoptikern an dem Tage des Paschamahles, dem 14. Nisan sein Abschiedsmahl gefeiert, und sei am 15. gestorben, nach Johannes aber sei der Tag des Paschamahles, der 14. Nisan der Todestag Jesu gewesen.

b) Man hält die Vereinbarung der Berichte für möglich, und nimmt an, die Synoptiker berichteten nicht, der Heiland habe vor seinem Tode noch das Paschalamm am 14. Nisan verzehrt, sondern, auch nach ihnen sei dies der Todestag Jesu gewesen.

c) Man läßt nach den Synoptikern den Herrn am 14. Nisan das Paschamahl feiern, und erklärt dann den Bericht des Evangelisten Johannes so, daß auch nach ihm Jesus erst am 15. Nisan gestorben ist.

2. Ehe wir die verschiedenen Lösungen unserer Frage einer Würdigung unterziehen, sehen wir uns in die Nothwendigkeit versetzt, die historische Glaubwürdigkeit sämmtlicher evangelischen Berichte mit wenigen Worten zu beleuchten. Es versteht sich von selbst, daß diese Erörterung sich nur auf die Berichte über die in Rede stehenden Begebenheiten, und nicht auf die Glaubwürdigkeit des einen oder andern Evangeliums überhaupt beziehen kann. Es würde ein eigenes und zwar nicht müheloses Unternehmen fordern, die Glaubwürdigkeit eines ganzen Evangeliums vom Standpunkte der Kritik gegen alle bis in unsere Tage hinaufreichenden Angriffe zu vertheidigen. Aber eben dieser Umstand, daß man die historische Glaubwürdigkeit der vier kanonischen Evangelien als wissenschaftlich festgestellt noch immer von mancher Seite her bestreitet, nöthigt

[1] Matth. 26, 17 ff., Marc. 14, 12 ff., Luc. 22, 7 ff.
[2] Joh. 13, 1. 18, 28. 19, 14.

uns, an dieser Stelle wenigstens die inneren Gründe für die Glaubwürdigkeit der einschlägigen Berichte genauer zu prüfen.

Diese Prüfung ist aber von um so größerm Werthe, als man gerade mit Bezug auf die angegebene Differenz der evangelischen Berichte über unsern Punkt über die Aechtheit und Glaubwürdigkeit des einen oder andern Evangeliums den Stab gebrochen hat. Hierbei war es denn unvermeidlich, sich auf das Zeugniß des einen Evangelisten zu berufen zur Verwerfung des andern. Usteri,[1] Strauß,[2] Sieffert,[3] Bleek[4] und Andere haben auf diese Weise die Aechtheit der synoptischen Evangelien verworfen; während Bretschneider,[5] Schwegler[6] u. A. aus besagtem Grunde die Aechtheit des Johannes bestreiten.

3. Was hierbei zunächst auffällt, ist der Umstand, daß der Widerspruch, der sich zwischen den beiderseitigen Berichten befinden soll, nicht versteckt liegt etwa hinter einem vom spätern Verfasser unvorsichtig gewählten Ausdrucke, sondern ganz frei und klar bei der oberflächlichsten Lektüre jedem Leser in die Augen springt. Das fällt bei der vorurtheilsfreien Kritik so schwer in die Wagschale zu Gunsten der Aechtheit sämmtlicher Berichte, wie bei einer Variante eine philologische Schwierigkeit gegenüber dem Scheine einer spätern Emendation. Hätte Jemand in späterer Zeit ein Evangelium unterschieben wollen, so würde er es nicht vorerst in so offenen Widerspruch gesetzt haben mit der bereits vorhandenen evangelischen Darstellung. Gewiß aber hätte der einen solch groben Fehler nicht begangen, der Kenntnisse und Geschick genug besaß, ein Evangelium wie das erste oder wie das vierte unseres Kanons zu verfassen. Diesem Gedanken ist freilich die neueste Kritik ausgewichen, oder besser gesagt, begegnet. Seit dem Erscheinen der bereits erwähnten

---

[1] Comment. crit., in qua Evang. Joan. genuinum esse ostenditur. p. 20 sqq.

[2] Leben Jesu. 3. Aufl. II, 439.

[3] Ueber den Ursprung des ersten kanon. Ev. S. 147.

[4] Einleit. in d. h. Schrift. Berlin 1862. II, 183 ff.

[5] Probabilia. Lipsiae 1820. p. 100 sqq.

[6] Der Montanismus und die christliche Kirche des zweiten Jahrh. Tübingen 1841. S. 191 ff.

Bretschneider'schen Probabilien ist es die besonders von Baur und Hilgenfeld ausgeführte Lieblings-Idee der Tübinger Schule geworden, geradezu die Behauptung aufzustellen, das Johannes-Evangelium sei im bewußten Gegensatze zu den Synoptikern im zweiten Jahrhundert verfaßt worden. Gegen diese Kritiker hat also jene Bemerkung keine Kraft. Worauf indessen diese kühne Behauptung fußt, und wie es sich mit ihrer Richtigkeit verhält, wird sich bald ergeben durch eine Prüfung der von den Tübingern ausgesonnenen Auffassung der die ersten christlichen Jahrhunderte bewegenden Osterstreitigkeiten. Sehen wir aber auch von jener Bemerkung ab, so charakterisirt sich der johanneische Bericht sowohl durch die Genauigkeit als durch die Natürlichkeit seiner Detailangaben durchaus als ächt und historisch glaubwürdig. Man halte jedes beliebige apokryphische Evangelium neben das vierte unseres Kanons, und man wird sehen, auf welcher Seite die Sage, und auf welcher die Geschichte steht.

4. Nehmen wir indeß das Unhaltbare einmal als Voraussetzung an, so wäre eine solche Fälschung bei jeder andern Schrift noch möglich, nur nicht bei einem Evangelium. Eine unterschobene Schrift, welche in Bibliotheken niedergelegt, oder nach der schwerfälligen Weise der Bücherverbreitung im Alterthum nur Wenigen in die Hände gerathen wäre, hätte immer nach Jahrhunderten Manchen als ächt gelten können, wenn auch ein ähnliches kritisches Bedenken, wie das in unserer Frage hervorgehobene, hier und da Zweifel an dessen Aechtheit hervorrief. Ein solcher Irrthum ist wenigstens denkbar. So verhielt es sich aber mit den Evangelien nicht. Sie vergrub man nicht in Archive, um sie nach Jahrhunderten durch das Spiel des Zufalles in die Hände eines Gelehrten fallen zu lassen; sie waren vom Augenblicke ihrer Existenz an das lebendige Eigenthum der Kirche.[1] Mithin mußte gleich bei dem Erscheinen

---

[1] Vgl. Olshausen Nachweis der Aechtheit sämmtlicher Schriften des N. T. Hamburg 1832. S. 24 ff.; Hug Einleit. in's N. T. 4. Aufl. I, 31 ff.; Ebrard Wissenschaftl. Kritik 2. Aufl. S. 762 ff., 840 ff.; Thiersch Versuch zur Herstellung des histor. Standpunkts für die Kritik der neutest. Schriften. Erlangen 1845. S. 304 ff.

des Werkes auch jener Widerspruch mit den schon vorhandenen Evangelien auffallen. Und er ist aufgefallen.[1] Und doch hat man es nicht gewagt, Zweifel gegen die Aechtheit einer der vier Urkunden wegen dieses scheinbaren Widerspruches auszusprechen; Beweis genug, wie sicher man darin war, daß sie aus guten Händen kamen.

Diese wenigen Worte werden genügen, den Leser in der Ueberzeugung zu befestigen, daß man nicht im geringsten berechtigt ist, wegen innerer Gründe, die man aus der angegebenen Divergenz gewinnen will, die Glaubwürdigkeit eines unserer evangelischen Berichte zu bestreiten. Ein weiterer Beweis für die Glaubwürdigkeit der Evangelien gehört nicht hierher.

5. In ganz anderer Weise hat in der neuesten Zeit die sogenannte Tübinger Schule dazu beigetragen, die Verwirrung in dieser Frage zu vermehren. Der Scharfsinn ihres Stifters, Baur's und ihres jüngsten Vertreters, Hilgenfeld's hat es gar zu gut erkannt, daß zur Verwerfung eines Evangeliums wegen jener Differenz nicht geringe kritische Gewaltstreiche nöthig sind. Dieser sagt, wie es scheint etwas verlegen: „So stehn hier zwei Evangelien mit dem Anspruch auf Augenzeugenschaft einander gegenüber."[2] Jener aber erklärt mit lobenswerther Offenheit, es sei doch immer „eine sehr mißliche Sache, die eine der beiden Darstellungen auf Kosten der andern zu vertheidigen."[3] Jener Gedanke war auch zu gewöhnlich, um nach so vielen Vertheidigern noch lange von dem Haupte der Tübinger Kritiker vertreten zu werden; das Johannesevangelium aber blieb zu dogmatisch, um bei ihm als ächt gelten zu können. Darum ward denn ein neuer Plan ersonnen, mit Erfolg gegen dasselbe zu operiren. Geistreich ausgedacht war dieser Plan, aber Erfolg hat auch er nicht gehabt.[4]

Man hat nämlich unsere Frage vom Gebiete der biblischen

---

[1] Siehe Hilgenfeld Der Paschastreit der alten Kirche. Halle 1860. S. 37. Vgl. Hallische Allg. Literatur-Zeitung 1847. Nr. 83. S. 667.

[2] A. a. O. S. 151.

[3] Bemerkungen zur Joh. Frage (Theol. Jahrb. 1847. H. 1. S. 97).

[4] Die Grundzüge davon wurden schon entwickelt von *Bretschneider* Probabilia p. 109 sqq., und von Schwegler der Montanismus und die christl. Kirche. S. 191 ff.

Kritik auf das der Geschichte zu verpflanzen gesucht, aus der exegetischen hat man eine historische gemacht. Man hat den Beweis angetreten, in dem bekannten Osterstreite der ersten christlichen Jahrhunderte habe es sich stets um die Frage gehandelt, ob die Christen verpflichtet seien, in jüdisch-christlicher Weise am vierzehnten Nisan das Pascha zu feiern oder nicht. Hiermit aber habe man die Behauptung verbunden, daß Christus selbst noch vor seinem Tode das gesetzmäßige Paschamahl, oder aber daß er Tags vor dem gesetzlichen Termine ein von dem eigentlichen Paschamahle verschiedenes Abschiedsessen mit seinen Jüngern gehalten habe. Letzteres hängt natürlich davon ab, ob der Tag, an dem der Heiland zum letzten Male mit seinen Aposteln speiste, der vierzehnte oder der dreizehnte Nisan gewesen ist. Nun hat man weiter aus den uns zu Gebote stehenden Fragmenten über den Osterstreit den Beweis zu liefern versucht, auf das Zeugniß des Apostels Johannes hätten sich die berufen, welche der Ansicht gewesen wären, der Heiland habe selbst noch am vierzehnten Nisan dem jüdischen Gesetze gemäß das Paschamahl verzehrt. Mit dieser historischen Errungenschaft ist man denn auf das Gebiet der biblischen Kritik zurückgekehrt, und hat gefunden, daß der Evangelist Johannes geradezu von einem Mahle spricht, welches Jesus vor dem Feste hielt, und daß er die Juden an dem Tage das Paschalamm essen läßt, an welchem Christus starb. Da nun der Evangelist Johannes nicht wohl dem Apostel in diesem Punkt kann widersprochen haben, so lautet der einfache Schluß, ist das vierte kanonische Evangelium nicht sein Werk.[1]

6. Würde diese ganze Exposition Anspruch auf Richtigkeit erheben können, so fiele natürlich die Glaubwürdigkeit des Berichtes des verworfenen Evangeliums über unsern Punkt weg; und das

[1] Baur Composition u. Charakter d. Joh. Ev. (Theol. Jahrb. 1844. S. 368 ff., Bemerkungen zur Joh. Frage (Theol. Jahrb. 1847. 1. H. S. 120 ff., 1848. 2. H. S. 281 ff.); Kritische Untersuchungen über die kanon. Ev. Tübingen 1847. S. 334 ff. Christenthum und christl. Kirche der drei ersten Jahrh. 1853 S. 141 ff.; Theol. Jahrb. 1857. 2. H. S. 242 ff. Hilgenfeld Theol. Jahrb. 1849. 2. H. S. 270 ff.; Galater-Brief Leipzig 1852. S. 78 u. a.; Die Ev. nach ihrer Entstehung Leipz. 1854, S. 341 ff., Der Paschastr. der alten Kirche Halle 1860.

wäre gewiß von großer Bedeutung für unsere Frage. Darum dürfen wir die Untersuchung über diese Erörterung nicht umgehen. Ueberdies wird sich bei der Revision der einschlägigen patristischen Literatur herausstellen, daß man schon in der ältesten Zeit über die Frage, wann der Herr das Abschiedsmahl mit seinen Jüngern gefeiert habe, und wann er gestorben sei, getheilter Meinung war. Auch dies darf bei der Lösung der vorliegenden Schwierigkeit nicht unberücksichtigt bleiben.

Folgen wir darum der Tübinger Kritik für kurze Zeit auf das Gebiet der Geschichte. Es ist bekannt, daß der Osterstreit in der christlichen Kirche am heftigsten entbrannte unter dem Papste Viktor. Dessen Gegner fanden ihren kräftigsten Vertreter in der Person des Bischofes Polykrates von Ephesus. Damals handelte es sich um die Frage, ob man wie die Kleinasiaten den vierzehnten Nisan feiern solle, unbekümmert, auf welchen Wochentag dieser fiel, oder ob man mit den Occidentalen den darauf folgenden Sonntag zur Osterfeier zu wählen habe. Das steht geschichtlich fest.[1] Dieses war indeß keine ganz neue Streitigkeit. Aus der ältesten patristischen Literatur ersehen wir, daß vorher um das Jahr 170 es sich in Laodicea auch um die Feier des Osterfestes gehandelt, ja daß schon Polykarp in Rom mit dem Papste Anicet über eine Abweichung der orientalischen Osterfeier von der occidentalischen besprochen hatte. Nun nahm man bis in die jüngste Zeit immer an, gestützt auf die wenigen und dunkeln Nachrichten, die wir über die Osterzwistigkeiten besitzen, der Gegenstand des Streites sei nicht immer derselbe gewesen. Im Schooße der Kirche habe man über den Tag der Feier gestritten, während man bei der Bekämpfung jüdischer Tendenzen, welche ihr mitunter untergelegt wurden, die judaisirenden Secten im Auge gehabt habe. Erst in der neuesten Zeit haben vorzüglich Baur und Hilgenfeld[2] die Ansicht vertreten, dieser Unterschied sei nicht zu

---

[1] Vgl. *Euseb.* H. E. V, 23 sq.

[2] Zuerst hat den Paschastreit als Ausdruck des Gegensatzes zwischen jüdischem und antijüdischem Christenthum aufgefaßt Neander Ueber die Veranlassung und die Beschaffenheit der ältesten Paschastreitigkeiten (Stäudlin's und Tzschirner's kirchenhist. Archiv. 1823. II, 90 ff.). Ihm folgte in derselben

machen, vielmehr führe sich die zwiespältige Praxis im Schooße der Kirche auf die judaisirende oder antijüdische Tendenz des Festes zurück. Diese Verschiedenheit soll dann davon hergeleitet werden, daß Einige geglaubt haben, mit Johannes den jüdischen Termin des Osterfestes beibehalten zu müssen, Andere hingegen die Feier mit der κυριακή, — dem Tage des Herrn verbanden, um sich ganz von den jüdischen Festzeiten loszusagen. Dies soll wieder seinen Grund in der Annahme gefunden haben, die man vom Abschiedsmahle Jesu selbst machte. Diejenigen, welche mit Berufung auf Johannes den vierzehnten Nisan selbst festhielten, die sogenannten Quartodecimaner, sollen dies gethan haben, weil sie der Meinung gewesen, auch Christus habe vor seinem Tode noch mit den Juden das Paschalamm zu der vorgeschriebenen Zeit verzehrt. Hierin, meint man, hätten die Kleinasiaten die Mahnung erblickt, fort und fort das Osterfest am jüdischen Termine zu feiern. Ihre Gegner aber hätten festgehalten, es sei das Abschiedsmahl Jesu nicht ein eigentliches Paschamahl, vielmehr ein anticipirtes gewesen der Zeit nach und ein neues der Bedeutung nach. Sie hätten hierin den Befehl erkannt, fortan durch die Verlegung ihrer Osterfeier vom Judenthum sich auch äußerlich zu trennen. Unter den Gewährsmännern jener Ansicht und Praxis befand sich, wie wir aus den noch vorhandenen Fragmenten wissen, der Apostel Johannes. Das vierte Evangelium, sagt man,[1] ist nicht allein jener Denk- und Handlungsweise nicht günstig, sondern es scheint sogar absichtlich und ausdrücklich gegen dieselbe gerichtet zu sein. So also, das ist das auf historisch-exegetischem Boden gewonnene Resultat, soll der Evangelist den Apostel bekämpfen. Da das nicht angeht, ist Johannes nicht Verfasser des vierten Evangeliums.

Auffassung Rettberg der Paschastreit der alten Kirche (Illgen's Zeitschr. für hist. Theol. 1832. II, 91 ff.). Als die Frage durch Bretschneider und Schwegler bedeutungsvoll gemacht wurde für das Ansehn des Evangeliums Johannes, wollte Neander (K. Gesch. 2. Aufl. Hamburg 1842. I, 1, S. 513) diesen schlüpfrig gewordenen Weg verlassen. Dadurch hat er sich bei den Tübingern den Tadel verdient, „ein eigenthümliches Beispiel von Umkehr der Wissenschaft" gegeben zu haben; vgl. Hilgenfeld Passastreit S. 38.

[1] So Hilgenfeld Theol. Jahrb. 1849. 2. H. S. 275, der Paschastreit S. 159. u. A.

7. Was zunächst die neue geschichtliche Anschauung betrifft, die dieser Beweisführung zu Grunde liegt, so ist sie natürlich nicht ohne Anfeindung geblieben. Unter andern vertheidigen Weitzel,[1] Ritschl,[2] Hefele,[3] Steitz[4] die frühere Auffassung. Sie unterscheiden zwei Arten von Quartodecimanern, und beziehen die scharfen Ausdrücke unserer Fragmente in der Paschachronik gegen das Judaisiren nur auf die ebionitischen, nicht aber auf die orthodoxen Quartodecimaner zur Zeit des Polykrates und des Alexandrinischen Clemens. Ehe wir uns der nicht geringen Mühe unterziehen, die Beweise für beide Ansichten abzuhören, halten wir es doch für nothwendig, um alle unnöthigen Abschweifungen zu vermeiden, zu untersuchen, ob denn auch wirklich diese historische Frage mit ihrer Entscheidung einen so bestimmenden Einfluß auf unsere kritisch-exegetische Erörterung auszuüben berechtigt sei.

In der That jammert schon Hilgenfeld[5] darüber, daß man noch nicht einsehen wolle, eine wie hohe Wichtigkeit der Paschastreit für die große Johanneische Frage besitze. Er meint, nur dann, wenn der Widerspruch zwischen den Synoptikern und dem vierten Evangelisten offen und klar anerkannt sei, beginne jene geschichtliche Errungenschaft ihre Bedeutung zu gewinnen.[6] Letzteres ist insofern richtig, als es ohne Anerkenntniß eines vollkommenen Widerspruches zwischen den Evangelien gar nicht möglich ist, mit jener Auffassung des Paschastreites auf dem Gebiete der Exegese und Bibelkritik zu

[1] Die christliche Passafeier der drei ersten Jahrh. Pforzheim 1848; Theol. Studien und Kritiken 1848. S. 825. 829.

[2] Entstehung der altkath. Kirche. 1. Aufl. S. 148 f., 248 f.

[3] Concilien-Geschichte I, 286 ff.

[4] Theol. Stud. und Krit. 1856. 4. H. S. 721 ff. vgl. Ritschl a. a. O. 2. Aufl. S. 269. Merkwürdiger Weise findet es Hilgenfeld Paschastr. S. 111 „nicht auffallend", daß Ritschl hier Steitz „beifällig erwähnt", während er S. 94 das erste Auftreten Ritschl's gegen Baur's Hypothese mit den Worten einleitet: „Wohl aber darf es befremden u. s. w."

[5] Paschastreit S. 122. Er sagt dies in Bezug auf Reuß Geschichte der h. Schriften des N. T. 3. Aufl. Braunschweig 1860. S. 216. Mit gleichem Rechte könnte er dasselbe sagen von Riggenbach Vorlesungen über das Leben Jesu. S. 646 ff. und vielen Andern. Auch ist Reuß (a. a. O. 4. Aufl. 1864, I, 224) trotz Hilgenfeld's Bemerkung bei seiner Meinung stehen geblieben.

[6] A. a. O. S. 120.

operiren. Ob aber jeder, der den offenen Widerspruch zwischen Johannes und den Synoptikern anerkennt, sich auch deßhalb veranlaßt oder genöthigt sieht, von der Baur-Hilgenfeld'schen Darstellung des Passastreites sich die Erklärung für die Genesis jenes angenommenen Widerspruches herzuholen, — diese Frage hat auch schon literarhistorisch ihre Beantwortung gefunden.[1]

8. Aber wir wollen selbst zusehen, wie es sich damit verhalte. Nehmen wir einmal an, die von Baur und Hilgenfeld entwickelte Darstellung der Osterstreitigkeiten beruhten vollständig auf Richtigkeit. Wir müssen dann also voraussetzen, es hätten schon zu Polykarp's Zeiten zwei Parteien, eine judaisirende und eine antijüdische in der Kirche existirt. Jene, die der Kleinasiaten, habe am vierzehnten Nisan das Osterfest mit den Juden gefeiert, und zwar zur Erinnerung an das letzte Paschamahl, welches Jesus mit seinen Aposteln hielt. Die andere Partei im Abendlande habe ihre Feier von der jüdischen getrennt, und des folgenden Sonntags begangen, nicht zum Andenken an das Paschamahl des Herrn, sondern zum Gedächtniß an seine Auferstehung. Geben wir also auch das zu. In dieser Concession liegt an und für sich um so weniger etwas Bedenkliches, als bekanntlich in der apostolischen Zeit manche Richtungen im Schooße der Kirche sich geltend zu machen suchten, die über Gebühr an jüdischen Gebräuchen und Formen Gefallen fanden. Aber was folgt daraus? Weiter doch wohl nichts, als daß diese zum Judenthum hinneigenden Christen der Ansicht gewesen seien, der Heiland habe vor seinem Tode am vierzehnten Nisan das Paschalamm nach den jüdischen Religionsgebräuchen verzehrt, und darin der Kirche eine Mahnung hinterlassen, den vierzehnten Nisan

[1] Bleek Beiträge zur Ev.-Kritik. Berlin 1846, S. 156 ist der Erste, der wie Hilgenfeld Paschastreit S. 53 selbst sagt, gegen die scharfsinnige Ausführung von Baur mit beachtenswerthen Gründen in die Schranken trat. Aber auch er glaubt jenen Widerspruch offen anerkennen zu müssen; a. a. O. S. 134. vgl. seine Synopt. Erklärung der drei ersten Evang. herausgegeben von Holzmann Leipz. 1862. 2. Bd. S. 402. Ebenso bestreitet Hase die Tübinger Schule, ein Sendschreiben an Herrn Dr. F. C. v. Baur. Leipz. 1855, S. 43 jene Auffassung vom Paschastreit; leugnet aber einen Widerspruch zwischen den Synoptikern und Johannes keineswegs ab; vgl. dessen Leben Jesu S. 211.

zum Andenken an dieses sein letztes Paschamahl Jahr für Jahr zu feiern.[1] Es folgt daraus noch keineswegs, daß der Occident sich in bewußten Gegensatz zu dieser historischen Annahme gesetzt, mit andern Worten, daß er um des Dogmas willen diese historische Annahme geleugnet hat. Nehmen wir auch mit den Tübingern an, in Kleinasien habe man nur mit ausdrücklicher Bezugnahme auf die Feier des Paschamahles von Seiten Jesu es für Pflicht gehalten, den vierzehnten Nisan judaisirend zu feiern, sollen denn auch die Occidentalen eine so mechanische Auffassung vom Christenthum gehabt haben, daß sie jene historische Voraussetzung ableugnen zu müssen meinten? Sollten sie, falls wirklich der Heiland am vierzehnten Nisan noch vor seinem Tode das Paschalamm verzehrt hätte, der Ansicht gewesen sein, daß dann freilich ihre Asiatischen Brüder im Rechte seien? Sollte man in der ganzen christlichen Welt einig gewesen sein über die dogmatische Folgerung aus jener historischen Differenz, und nur die Verschiedenheit in der Anschauung vom Abschiedsmahle Jesu bestanden haben? Das ist doch eine eigenthümliche Ansicht vom Christenthum der ersten Jahrhunderte. Mögen immerhin manche judaisirende Christen auf solche Voraussetzungen solche Schlüsse gebaut haben; im Allgemeinen, und besonders in Rom that man das nicht.[2] Am wenigsten aber wollte und konnte man die judaisirende Sitte durch die entgegengesetzte Auffassung vom letzten Abendmahle widerlegen. Berief man

---

[1] Bleek Beiträge zur Ev.-Kritik S. 39 gibt auch diese Folgerung nicht einmal zu. Er meint, auch früher habe der Heiland immer am 14. Nisan das Osterfest gefeiert; schon hieran habe sich die bezügliche Sitte der Christen anschließen können, ohne daß damit gesagt wäre, der Heiland habe vor seinem Tode noch das Paschalamm gegessen. Dies scheint indeß doch wenig wahrscheinlich zu sein.

[2] Für den Hauptübelstand hielt man im Abendlande die Verschiedenheit der Osterfeier in der Kirche: man fand es nur gerathen, im Gegensatz zu den Juden einen Tag zu wählen, der mit ihrer Paschafeier nicht zusammenfiel. So wenig Gewicht legte man im Grunde genommen auf diese Aeußerlichkeiten. Sehr klar zeigt dies der Brief Konstantin's an die in Nicäa nicht anwesenden Bischöfe. Vgl. *Euseb.* Vita Constant. III, 19: οὐδὲ γὰρ πρέπει ἐν τοσαύτῃ ἁγιότητι εἶναί τινα διαφορὰν καὶ κάλλιον ἕπεσθαι τῇ γνώμῃ ταύτῃ, ἐν ᾗ οὐδεμία ἐστὶ ἀλλοτρίας πλάνης καὶ ἁμαρτήματος ἐπιμιξία.

sich ja auch während des Streites weniger auf ein Evangelium, selbst wo es der Partei günstig war, als auf die Tradition; die Quartodecimaner außerdem auf das Gesetz, die Gegner auf die Vollendung und Beseitigung des Judenthums in der christlichen Religion.[1] Nur insofern als die Feier des vierzehnten Nisan als ein Ausdruck judaisirender Gesinnung galt, ward sie mit Energie bekämpft. Aus diesem Grunde erklärt sich auch allein die Heftigkeit des Papstes Viktor.[2] Gerade bei der Baur-Hilgenfeld'schen Anschauung war die Feier des vierzehnten Nisan, bezüglich die Verlegung des Osterfestes auf den folgenden Sonntag nur ein nebengeordnetes Moment. Jenen Kritikern handelte es sich ja im Osterstreit ganz eigentlich um den Kampf zwischen Judaismus und Paulinismus, wie man die entgegengesetzte Richtung, bis zu einem gewissen Grade mit Recht, bezeichnet hat. Wollte nun Jemand als Vertheidiger dieser Richtung auftreten und die jüdisch-christliche Feier des Osterfestes als unrichtig erweisen, dann hatte er dies doch gewiß weit tiefer und gründlicher anzugreifen, als daß er einige wenige Anspielungen machte, wie man sie im Evangelium des h. Johannes

[1] So beruft sich schon Polykrates von Ephesus in dem bekannten Briefe an Viktor (Euseb. H. E. V, 24) vorzüglich auf die Tradition und die Berühmtheit der Kirchen, die der angegriffenen Observanz folgten. Irenäus erwähnt, um Viktor milder zu stimmen, das Resultat der Besprechung zwischen Anicet und Polykarp nach Euseb. V, 24 in folgender Weise: *οὔτε γὰρ ὁ Ἀνίκητος τὸν Πολύκαρπον πεῖσαι ἐδύνατο μὴ τηρεῖν ἅτε μετὰ Ἰωάννου τοῦ μαθητοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τῶν λοιπῶν ἀποστόλων οἷς συνδιέτριψεν, ἀεὶ τετηρηκότα, οὔτε μὴν ὁ Πολύκαρπος τὸν Ἀνίκητον ἔπεισε τηρεῖν λέγοντα τὴν συνήθειαν τῶν πρὸ αὐτοῦ πρεσβυτέρων ὀφείλειν κατέχειν.* Epiphanius führt als Beweisgrund, auf den sich seine Quartodecimaner beriefen, geradezu an (Haeres. L, 1): *δῆθεν κεχρημένοι τῷ ῥητῷ ᾧ εἶπεν ὁ νόμος· ὅτι ἐπικατάρατος ὃς οὐ ποιήσει τὸ πάσχα τῇ τεσσαρεσκαιδεκάτῃ ἡμέρα τοῦ μηνός.* Tricentius hebt ebenfalls die Tradition hervor als Grund für die von ihm vertheidigte Praxis. Vgl. Chron. Pasch. ed. Bonn. p. 7: *πρόκειται γὰρ ἡμῖν οὐδὲν ἕτερον ἢ τὴν ἀνάμνησιν τοῦ πάθους αὐτοῦ ποιεῖσθαι καὶ κατὰ τοῦτον τὸν καιρὸν ὡς οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται παραδεδώκασι πρὶν Αἰγυπτίους πιστεῦσαι.* So prägnant als möglich drückt denselben Gedanken aus der Kaiser Konstantin in seinem bereits erwähnten Schreiben an die Bischöfe (Euseb. Vita Constant. III, 18): *ἣν (τάξιν) ἐκ πρώτης τοῦ πάθους ἡμέρας ἄχρι τοῦ παρόντος ἐφυλάξαμεν.*

[2] Vgl. Weitzel die christl. Passafeier S. 88, Hefele Concilien-Gesch. I, 301.

entdeckt hat,[1] um den synoptischen Bericht vom Tage des letzten Mahles zu widerlegen. Hätte er ausdrücklich die Synoptiker des Irrthums gezeiht, so wäre selbst damit noch wenig gewonnen gewesen. Die Sache lag ja viel tiefer, wie Baur und Hilgenfeld glauben; und wir meinen, in einem dem Judaisiren zugethanen Gemüthe wurzelte diese Richtung jedenfalls viel zu stark, als daß durch den Verlust eines solchen Momentes sie auszurotten gewesen wäre. Daß die judaisirenden Christen wie die Quartodecimaner überhaupt sich dieses Momentes bemächtigten, und sich auf dasselbe beriefen, ist richtig.[2] Daß dies aber ihre einzige Stütze gewesen, oder gar im Wesen ihres Judaismus aufgegangen, ist unwahr. Das könnte man höchstens von Juden sagen und ihrer Paschafeier; die Quartodecimaner hingegen sollen eben nach Hilgenfeld keine eigentlich jüdische Sekte, wie die Ebioniten, ihre Paschafeier keine eigentlich jüdische, sondern eine jüdisch-christliche gewesen sein. Wie wenig Gewicht man in der That auf die historische Voraussetzung gelegt, zeigt nicht allein die seltene Erwähnung derselben während des Osterstreites, wie wir bereits bemerkten, sondern vor allem die Unbefangenheit, mit der Quartodecimaner sich sonst auf das Evangelium Johannes beziehen,[3] welches doch nach der Tübinger Entdeckung gerade gegen sie gerichtet sein soll. Nahmen sie es als ächt und unbezweifelt an, dann wird auch wohl die heutige Kritik es nicht zu ihren Gunsten mehr verwerfen dürfen.

---

[1] Man beruft sich vorzüglich auf 13, 1. 18, 28. 19, 31.

[2] Vgl. z. B. die Fragmente des Hippolytus und des Apollinaris von Hierapolis im Chron. Pasch. ed. Bonn. p. 13 sq.

[3] Dies hat zumal in Bezug auf Polykarp sehr eingehend nachgewiesen Weitzel Der christl. Passastreit S. 277 ff. Auch in späterer Zeit finden wir nirgend, daß von diesem Standpunkte aus die Autorität des vierten Evangeliums angegriffen wird. Polykrates z. B. beruft sich in seinem Schreiben an Viktor (Euseb. V, 24) darauf, er habe πᾶσαν ἁγίαν γραφὴν durchgegangen und er sei überzeugt, daß die kleinasiatische Praxis mit Nichts in Widerspruch stehe. Hätte er das Joh.-Evangelium nicht angenommen — kennen mußte er es jedenfalls (vgl. Weitzel a. a. O. S. 274), — so konnte er bei jener Berufung nicht so gleichgültig über dessen Existenz und sein Ansehn im Occident hinweggehen.

Alle diese innern Gründe sprechen gegen jene Argumentation;[1] äußere Zeugnisse zu Gunsten derselben existiren auch nicht dem Scheine nach.

9. So sind wir den Tübingern ganz nach Wunsch auf das Gebiet der Geschichte gefolgt, aber sie haben uns auf diesem Gebiet an einen Punkt hingeführt, wo wir uns vergeblich nach einer Brücke umsehen, um wieder in das der Exegese zurückzugelangen. Ihre Anwendung der historischen Errungenschaften auf die Evangelien-Kritik ist verfehlt. Sie setzt einen Sprung voraus, den wir nicht wagen; mit Neander „kehren wir lieber um." Freilich nicht wie dieser, um vom Osterstreite uns eine andere Ansicht zu bilden, sondern um zu unserer Frage zurückzukommen. Mit dem Paschazwiste haben wir uns nicht weiter mehr zu beschäftigen. Wir haben erkannt, daß er der Glaubwürdigkeit des Johannes-Evangeliums nicht im geringsten Eintrag thun kann, und huldigten wir auch der diesem Evangelium ungünstigsten Auffassung. Hätte man einen richtigen Schluß aus dieser Hypothese gezogen in Bezug auf die Evangelien-Kritik, so wäre es unsere Aufgabe gewesen, jene Grundlage selbst genauer zu prüfen. Nun aber glauben wir bei der Behandlung unserer Frage genug gethan zu haben, daß wir die Unrichtigkeit jener Schlußfolgerung erwiesen, ohne auf die Festigkeit oder Schwäche ihres hypothetischen Fundamentes Rücksicht zu nehmen.[2] Welches Gewicht solch ungewisse Argumentationen gegenüber den äußern bis in das höchste Alterthum hinaufreichenden Zeugnissen[3] besitzen, wird Jeder zugeben müssen, der eben nicht Tendenz-Kritik betreibt. Wir haben aber trotzdem einen offenen Widerspruch zwischen den Synoptikern und Johannes angenommen, und sind von der Auffassung der Tübinger Kritik in Bezug auf den Osterstreit ausgegangen; und doch konnten wir ihre Schlußfolgerung von der Unächtheit des vierten Evangeliums nicht theilen. Nach Erledigung

---

[1] Vgl. hierüber auch Thiersch Versuch zur Herstellung u. s. w. S. XVII ff., Riggenbach Vorlesungen u. s. w. S. 646 ff.

[2] Siehe hierüber die S. 65 angeführte Literatur.

[3] Vgl. z. B. Feilmoser Einleit. in's N. T. S. 240 ff. Weitzel a. a. O. S. 277 ff. Schneider Aechtheit des joh. Evang. nach den äußern Zeugnissen 1854, G. C. Mayer Die Aechtheit des Ev. nach Joh. S. 1 ff.

dieser Vorfragen müssen wir also die Berichte der vier Evangelien über das letzte Mahl als ächt und historisch glaubwürdig ansehen, und haben nun zu untersuchen, ob und wie die aus den Synoptikern genommene Bestimmung mit dem johanneischen Berichte in Einklang zu bringen sei.

10. Was Philoponus in seiner Schrift über das Pascha gemeint hat, die Evangelien könnten sich auch in Bezug auf den Tag, an dem der Herr das letzte Mahl gefeiert, nicht widersprechen, *ἑνὸς ὄντος τοῦ ἁγίου πνεύματος τοῦ διὰ πάντων λαλήσαντος*,[1] das gilt heutzutage den Exegeten der h. Schrift nicht mehr als unwidersprechlicher Kanon. Viele haben es offen bekannt, schon der Versuch, die Evangelien über die in Rede stehende Frage in Einklang zu bringen, wie er auch immer unternommen werden möge, sei eine exegetische Sünde; er schließe stets eine Gewaltthätigkeit gegen die eine oder andere Stelle in sich.[2] Unsere Frage ist so zum Schibboleth geworden für die Kritiker, durch das sich die Männer von Ephraim von den treuen Israeliten scheiden. Sie zwingt jeden Exegeten zum offenen Bekenntniß seiner hermeneutischen Grundsätze. Entweder gibt es ganz auffällige historische Irrthümer in den Evangelien oder nicht. Nimmt man letzteres an, so muß man sich jenem Versuche unterziehen, es mag gehen wie es wolle, und zur Belohnung des aufgewandten Fleißes und Scharfsinnes wird von Jenen das Urtheil gefällt ohne Abhörung des Prozesses.

Dennoch halten wir eine Verständigung unter den Bearbeitern der Frage für viel möglicher und leichter als ihre sichere Lösung selbst. Einige hermeneutische Bemerkungen werden diese Behauptung

[1] De pasch. disput. (*Gallandi* Bibl. Vet. Patr. XII, 615.)

[2] *Usteri* Comment. crit. in qua Ev. Joan. genuinum esse ostenditur p. 18 sqq., Theile Ueber die letzte Mahlzeit Jesu (Neues krit. Journ. der theol. Liter. 1824. 2. Bd. 2. St. S. 165 ff.), de Wette Bemerkungen zu Stellen des Ev. Joh. (Theol. Stud. u. Krit. 1834, IV, 943.) Winer Bibl. R.=W. II, 283 ff., Sieffert Ueber den Ursprung des Evang. Matth. S. 128, *Winer Δεῖπνον* de quo Joan. c. 13 memoriae prodidit num pascha fuerit? Lipsiae 1847. Hase Leben Jesu, S. 211, Bleek Einleit. in die h. Schrift. 2. Bd. Berlin 1862, S. 172 ff. und viele Andere. Noch jüngst hat sich eine bekannte Stimme von Göttingen aus vernehmen lassen des Inhalts: man solle Unmögliches nicht versuchen. S. Gött. Gel. Anz. 1863, St. 40, S. 1595.

klar machen und uns den Weg vorzeichnen, den wir am besten bei dieser Untersuchung zu wandeln haben.

Wir sind am wenigsten gewillt, vor der Schwierigkeit die Augen zu verschließen, oder dieselbe so gut es eben gehen mag mit einem Gewebe von kritischen Sophismen zu überdecken. Wir gestehen gerne ein, daß, falls der Evangelist Johannes uns allein über die letzten Vorgänge aus dem Leben Jesu berichtet hätte, nicht leicht Jemand auf den Gedanken kommen würde, der Heiland habe noch vor seinem Ende das Paschalamm verzehrt; und daß wiederum, wenn die Synoptiker unsere alleinige Quelle wären, man mit noch größerer Sicherheit überzeugt sein müßte, das letzte Mahl habe am vierzehnten Nisan Statt gefunden, und sei das rituelle Paschamahl gewesen. Daß wir dies anzunehmen berechtigt sind, davon wird uns ein oberflächlicher Blick in die Evangelien überzeugen. „Am ersten Tage der ungesäuerten Brode," so erzählen uns die Synoptiker, habe Jesus sich das Pascha bereiten lassen.[1] Nachdem sie dann gesagt, die abgesandten Jünger hätten gethan, wie Jesus ihnen befohlen, und das Pascha bereitet, knüpfen sie unmittelbar daran an: Als es aber spät (Abend) geworden,[2] oder als die Stunde gekommen,[3] da setzte sich der Heiland mit den Jüngern zu Tische u. s. w. Das macht doch sicher zunächst den Eindruck, der Herr habe am ersten Tage der ungesäuerten Brode, d. h. am vierzehnten Nisan sich das Paschamahl bereiten lassen, und es des Abends verzehrt. Wenn es dann bei Johannes (13, 1) heißt: vor dem Feste (*πρὸ τῆς ἑορτῆς*) habe Jesus ein Mahl gefeiert, und die Reden bei diesem Mahle (13, 21 ff, 13, 38) stimmen dem Inhalte nach mit denen überein, die nach den Synoptikern beim letzten Paschamahle gehalten wurden;[4] wenn ferner Johannes (18, 28) erzählt, die Juden hätten das Richthaus des Pilatus nicht betreten wollen, damit sie das Pascha essen könnten (*ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα*), und wenn endlich Johannes (19, 31) den Todestag Jesu als Rüsttag des Pascha (*παρασκευὴ τοῦ πάσχα*) bezeichnet, so muß dies Alles zusamenge-

---

[1] Matth. 26, 17. Marc. 14, 12. Luc. 22 7.

[2] Matth. 26, 19 f. Marc. 14, 16 f. [3] Luc. 22, 13 f.

[4] Matth. 26, 21 ff. vgl. Marc. 14, 20 ff., Luc. 22, 21 ff.; Matth. 26, 33 ff. vgl. Marc. 14, 29 ff., Luc. 22, 34.

nommen in der That bei jedem unbefangenen Leser zunächst den Eindruck hinterlassen, nach Johannes habe der Heiland vor dem Anbruche des Paschafestes ein Abschiedsmahl mit seinen Jüngern gehalten und sei an dem Vorbereitungstage zum hohen Osterfest der Juden, an dessen Abend man das Paschalamm verzehren mußte, gekreuzigt worden.

11. Um nun eine Verständigung unter den Exegeten über die gewiß scharf genug hervorgehobene Schwierigkeit anzubahnen, scheint es uns unangemessen, das dem Scheine nach so weit auseinander Liegende ohne Weiteres durch einen vom Begriffe der Inspiration ausgehenden dogmatischen Machtspruch für mit einander vereinbar auszugeben. Die genaue, wissenschaftliche Feststellung des Inspirations-Begriffes nach seinen Grenzen hin fordert so umfassende Untersuchungen auf dem Gebiete der spekulativen Dogmatik, Patristik, Exegese und Kritik, daß wir darauf verzichten müssen, von dieser Seite her vor der Hand eine Entscheidung über unsere Frage zu allgemeiner Anerkennung zu bringen.

Weit angemessener und auch in viel weitern Kreisen überzeugend wird es darum sein, wenn wir den Versuch einer Vereinbarung jener Stellen auf dem gewöhnlichen historisch-kritischen Wege rechtfertigen, gestützt auf die Grundsätze der allgemeinen Hermeneutik.

12. Wir sprechen von einer wissenschaftlichen Rechtfertigung jenes Versuches, ehe wir einen solchen selbst unternehmen. Dies geschieht, theils weil es durch die Uebersicht über die evangelischen Darstellungen den Anschein gewonnen hat, als stimmten sie über die Chronologie der Leidenswoche wirklich nicht ganz überein, theils weil, wie wir bereits bemerkten, von vielen Gelehrten über jeden derartigen Versuch von vorne herein der Stab gebrochen wird, ohne daß sie die Art und Weise desselben ihrer Aufmerksamkeit erst gewürdigt hätten. Das scheint uns eine wissenschaftliche Gewaltthat zu sein, viel größer und unbesonnener, als der unwissenschaftlichste und gröbste Versuch, den man je in der Harmonistik der Evangelien unternommen hat. Mag man alle bisher gemachten Versuche für unzulänglich erklären, mag man sogar auf die Möglichkeit überhaupt verzichten, eine Harmonie der Evangelien in jener Frage mit Sicherheit herzustellen; nur das Eine darf man nicht bestreiten, daß es etwas anderes ist, die Uebereinstimmung mehrer historischer

Referate anerkennen, und etwas anderes, die Art und Weise dieser Uebereinstimmung nachweisen können.

Das Recht, diese Unterscheidung zu machen, ist unbestritten. So lange nicht zwei Berichte zu einander in kontradiktorischem Gegensatze stehen, ist es immer eine gefährliche Sache, eine absolute Disharmonie derselben zu behaupten. Diese Gefahr wächst, je ferner der Inhalt der Referate unserer eigenen Anschauung steht, je mehr spezielle Andeutungen auf längst untergegangene Verhältnisse oder Sitten er enthält, je genauere und tiefere Kenntnisse des Alterthums er darum erfordert. Diese Behauptungen sind so natürlich, daß es weitschweifig erscheint, an sie zu erinnern. Doch überflüssig ist dies nicht; denn bei der Beurtheilung unserer Frage hat man sie viel vergessen. Gerade die evangelischen Berichte über die Leidensgeschichte sind so voll von speziellen Andeutungen auf jüdische Verhältnisse und Gebräuche, daß eine eingehende Sachkenntniß dazu gehört, sie richtig zu verstehen. Aber auch diese reicht zum vollen, sichern Verständniß hier nicht aus. Denn unsere Kenntnisse der jüdischen Alterthümer sind durch die häufig unbestimmten Angaben der ältern Quellen so mangelhaft, und will man sie nach den spätern vielfach verworrenen und unzuverlässigen Nachrichten der talmudischen und rabbinischen Schriften ergänzen, so unsicher, daß es selbst dem Kenner gar nicht auffallend erscheint, bei jedem Schritte seiner Forschung auf neue, bis dahin von ihm nicht gekannte Ansichten und Hypothesen zu stoßen. Wir haben schon gesehen, daß unsere Erklärung der so einfachen Worte: *πρώτη τῶν ἀζύμων* noch gar keine unbestrittene Geltung hat. Unsere bald folgenden Untersuchungen werden ergeben, daß eine Uebereinstimmung der Gelehrten über Ausdrücke, wie *πρὸ τῆς ἑορτῆς*, *παρασκευή*, *πάσχα* u. s. w. noch gar nicht erzielt ist, und vielleicht nie zu Stande kommen wird. Es wird sich zeigen, daß man in der Beurtheilung der jüdischen Gebräuche oft viel zu viele eigene Anschauungen auf jene Zeiten übertrug, und daß die dürftigen Angaben des Alterthums unser Urtheil vor Irrthümern nicht sicher stellen. Trotzdem kann man es gar nicht umgehen, die Gebräuche und damaligen Verhältnisse der Juden als wesentliches Moment bei der Lösung der Paschafrage mit in Anschlag zu

bringen. Sage man nicht, diese schlimme Ungewißheit sei eben von den Harmonisten erkünstelt oder affektirt worden im Interesse ihres Versuches. Wir werden sehen, daß sie sich aus den Quellen unserer antiquarischen Kenntnisse selbst ergibt, wenn wir uns nicht mit einer oberflächlichen Wort-Erklärung jener Kunstausdrücke, und mit einer nach eigenen Anschauungen gebildeten Beurtheilung jüdischer Sitten befriedigen wollen. Bei einer solchen Ungewißheit über das ob und wie der Uebereinstimmung jener Referate mit Sicherheit absprechen wollen, ist wissenschaftlich nicht gerechtfertigt.

13. Es bleibt uns darum nur noch übrig, zuzusehen, ob wir nicht durch andere Gründe zu einem bestimmten Urtheile über die Anerkenntniß, bezüglich die Verwerfung der Harmonie jener Berichte gelangen können. Wir sind theilweise von der Voraussetzung, theilweise vom Beweise für die Aechtheit und Glaubwürdigkeit sämmtlicher kanonischen Evangelien ausgegangen. Auf den Beweis dafür konnten wir insofern uns einlassen, als er speziell die Paschafrage betraf; vollständig ist er an andern Stellen zu liefern. Diese Voraussetzung aber schließt naturgemäß die Folgerung ein, daß die Berichte über die letzten Vorgänge von Augenzeugen und Theilnehmern herrühren. Matthäus und Johannes haben in gleicher Weise beim Abschiedsmahle zu Tische gesessen, der Eindruck des folgenden Tages, der in Herzen von Tausenden nachklingt bis zum Ende der Welt, mußte sich unvertilgbar ihrer Seele einprägen. Und der Eine soll geglaubt und geschrieben haben, der Heiland habe am vorgeschriebenen vierzehnten Nisan das Paschamahl gefeiert und sei am hohen Feste selbst gekreuzigt worden; und der Andere soll mit klaren Worten erzählen, vor dem Beginn der Paschawoche habe der Herr eigens ein beliebiges Abschiedsmahl mit seinen Aposteln gehalten, und sei dann am Rüsttage zum Osterfest, am vierzehnten Nisan gestorben! Theile[1] scheut sich nicht, den Matthäus hier eines Gedächtnißfehlers zu zeihen. Wer das Unglaubliche glauben will, mag es thun; wir glauben lieber an die strengste Inspirationstheorie. Es bleibt wahr, was Baur gesagt hat, es sei immer „eine mißliche Sache, den einen Bericht auf Kosten des andern zu vertheidigen." Auch ihm scheint

[1] A. a. O. S. 166.

es hier Zeit geworden zu sein zur „Umkehr"; und wir kehren mit um. Freilich nicht wie er, um nun die Aechtheit des einen Berichtes in Abrede zu stellen, sondern um jenen Versuch zu unternehmen, der früher in Tübingen und jetzt in Jena sich eines so schlechten Rufes erfreut, den wir aber trotzdem aus rein wissenschaftlichen Gründen als vollständig gerechtfertigt erkennen. Denn sollten wir auch schließlich daran verzweifeln müssen, die Art und Weise der Uebereinstimmung der evangelischen Referate mit Sicherheit zu ermitteln, so scheint es uns wissenschaftlicher zu sein, dies der Mangelhaftigkeit unserer Sachkenntniß zuzuschreiben, als anzunehmen, ein Augenzeuge und Theilnehmer jener so bedeutungsvollen Vorgänge habe einen so groben chronologischen Irrthum sich zu Schulden kommen lassen.[1]

14. Da wir nun an dem Punkte angelangt sind, zu untersuchen, wie am besten eine Harmonie der Evangelien bezüglich der Paschafrage herzustellen sei, können wir nicht umhin, die bereits gemachten Versuche zu kritisiren. Wir beschränken uns aber, um die Aufmerksamkeit des Lesers nicht unnöthiger Weise in Anspruch zu nehmen, auf die Recension solcher Versuche, die überhaupt noch auf einige Berechtigung Anspruch machen können wegen der Gründe, auf denen sie basiren. Manche Versuche gehören nur noch der Literaturgeschichte unserer Frage an, mit der man eine ziemlich umfangreiche Schrift füllen könnte. Alles überflüssige Material ausscheidend verweisen wir in literarischer Beziehung auf die Arbeit von Wichelhaus,[2] der die Literatur der ältern Zeit aus dem gelehrten Werke des Bynäus[3] entnommen, und die spätere ziemlich vollständig hinzugefügt hat.

Die drei Klassen, in die sich die Beantwortungen unserer Frage bringen lassen, haben wir oben bereits bezeichnet. Da die erste solche Versuche enthält, bei denen ein offener Widerspruch der Berichte der Synoptiker mit dem des Johannes vorausgesetzt wird,

---

[1] So urtheilt auch mit Tholuck über unsere Frage Olshausen Comment. zum N. T. Königsberg 1838 II, 417, der ihr darum nur antiquarische Bedeutung beilegt.

[2] Versuch eines ausführlichen Commentars S. 187 ff.

[3] De morte Jesu Christi I, 24 sqq.

so kömmt sie nach den bis jetzt geführten Voruntersuchungen nicht mehr in Betracht. Es kann sich, wie wir gesehen haben, nicht darum handeln, ob die Synoptiker oder Johannes Recht habe, sondern nur wie die beiderseitigen Berichte mit einander in Einklang zu setzen sind.

15. Die zweite Klasse umfaßte alle Versuche, welche den Herrn nicht am 14. Nisan das letzte Mahl feiern lassen, sondern am Tage vorher, und es diesem Umstande zuschreiben, daß am Todestage Jesu die übrigen Juden das Paschalamm erst verzehren wollen. Man hat sich in Hypothesen erschöpft, die Berechtigung dieser Annahme einleuchtend zu machen. Die vorzüglichsten derselben sind folgende:

a) Man nimmt an, wie es in älterer Zeit Viele, unter den Katholiken Calmet[1] und der Oratorianer Lamy[2] gethan haben, das letzte Mahl des Herrn sei ein beliebiges Abschiedsmahl, kein Paschamahl gewesen.[3] Den Ausdruck in den angeführten Stellen der Synoptiker: *πρώτῃ τῶν ἀζύμων* — am ersten Tage der ungesäuerten Brode deutet man auf den dreizehnten, nicht auf den vierzehnten Nisan; wir werden später sehen, mit wie wenig Recht. Die Worte des Heilandes: Ich habe mich sehr gesehnt, dieses Pascha (*τοῦτο τὸ πάσχα*) mit euch zu essen,[4] werden bei dieser Annahme auf das höhere Paschamahl, auf das eucharistische bezogen.

Indeß widerstreitet dieser Hypothese Alles, was das Abschiedsmahl des Herrn als ein jüdisches Paschamahl erscheinen läßt. Wir wollen hierzu freilich nicht die zweimalige Erwähnung eines Bechers beim Mahle Jesu[5] rechnen, in der man eine Hinweisung auf die Gebräuche beim Paschamahl gefunden hat.[6] Denn es bleibt wenigstens zweifelhaft, ob Lucas hier wirklich von zwei Bechern rede. Noch jüngst hat ferner Hilgenfeld[7] die schon oft gemachte

---

[1] Prolegg. et Dissertt. in s. script. Lueae 1729 II, 68 sqq.

[2] De l'ancienne Pâque des Juifs Paris 1692, Comment. in Harm. Evang. V, 17.

[3] Die ziemlich zahlreichen Vertreter dieser Hypothese in älterer Zeit sind vollständig aufgeführt bei *Carpzov* Apparat. hist.-crit antt. s. cod. Francof. 1748 p. 429.

[4] Luc. 22, 15.

[5] Luc. 22, 17 und 20.

[6] Siehe unten.

[7] Der Paschastreit S. 157.

Bemerkung wiederholt, der Name, den der Apostel Paulus dem eucharistischen Becher gebe, Kelch des Segens (ποτήριον τῆς εὐλογίας)[1] weise durch die Analogie mit dem dritten Paschabecher, der bei den Juden denselben Namen führe — כּוֹס הַבְּרָכָה — auf die Befolgung der Paschariten beim letzten Mahle Jesu hin. Auch diese Bemerkung ist, wie wir sehen werden, nur theilweise zutreffend.

Doch finden sich, wie wir später erkennen werden, wirklich Spuren in den Evangelien, die das letzte Abendmahl als ein Paschamahl erscheinen lassen, wie die Verziehung des Mahles bis in die späte Nacht, die Anwendung von Formeln bei der Stiftung der h. Eucharistie nach Analogie der jüdischen Paschaformeln, die Absingung eines Hymnus nach dem Mahle u. s. w. Dazu kömmt, daß die Jünger den Herrn am ersten Tage der ungesäuerten Brode fragen, wo er das Paschamahl verzehren wolle, die Jünger dann das Paschamahl auf sein Geheiß bereiten, und er Abends in die Stadt geht, sich mit ihnen zu Tische zu setzen.[2] Der durchaus ununterbrochene Zusammenhang nöthigt uns zu der Annahme, daß das Mahl, zu dem sich der Heiland Abends mit den Jüngern niederließ, das von diesen bereitete, also das Paschamahl gewesen sei.

b) Um diesem Einwande zu entgehen, haben noch in der neuesten Zeit Manche die genannte Hypothese in etwas modificirter Form vorgetragen. Aus dem freien Abschiedsmahle haben ähnlich wie in älterer Zeit Hugo Grotius neuerdings Movers,[3] Arnoldi,[4] Weitzel,[5] Sepp,[6] Aberle[7] ein Quasi-Paschamahl gemacht. Nach ihnen soll der Heiland am 13. Nisan, wie man sich

---

[1] 1. Cor. 16, 10.

[2] Matth. 26, 17 ff. Marc. 14, 12 ff. Besonders hervorzuheben sind die Worte bei Luc. 22, 14: καὶ ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα ἀνέπεσε κτλ., welche sich wenn auch nicht auf die für die Abhaltung des Paschamahles vorgeschriebene Zeit beziehen, so doch wenigstens auf das Einnehmen des vorhin erwähnten, durch die Jünger hergerichteten Mahles. Sie zeigen also klar, daß das vom Herrn eingenommene und das durch die Jünger besorgte Mahl (das Pascha) ein und dasselbe ist.

[3] Zeitschr. für Philos. u. kath. Theol. VIII, 86.

[4] Commentar zu Matth. S. 500 ff.

[5] Die christl. Passafeier S. 311 ff.

[6] Das Leben Jesu Christi Regensburg 1862. VI, 24 ff.

[7] Ueber den Tag des letzten Abendmahls Theol. Qu.-Sch. 1863, IV, 537 ff.

früher auszudrücken pflegte, ein πάσχα μνημονευτικόν, ein Mahl zur Erinnerung an das Pascha gehalten haben. Movers hat es versucht, eine derartige freie Anticipation des Paschamahles von Seiten Jesu offenbarungsmäßig zu begründen. Wir geben zu, daß man die Rechtfertigung der Anticipation, wenn anders Jemand sie fordern wollte, sehr gut in dem Umstande finden könnte, daß Jesus bei seiner letzten Paschafeier das alttestamentliche Pascha abschaffen, ein neutestamentliches an dessen Stelle setzen, während des Schlachtens der Paschalämmer aber selbst am Kreuze als das wahre Paschalamm sterben wollte. Aber die dogmatische Erklärung einer Thatsache ist noch lange kein Grund für die Annahme ihrer historischen Wirklichkeit.[1]

Andererseits aber stößt die genannte Hypothese auf unlösbare Schwierigkeiten bei der Erklärung des Berichtes der Synoptiker. Wir haben bereits gegen Calmet und Lamy hervorgehoben, daß das von den Jüngern bestellte Pascha mit dem vom Heilande eingenommenen Mahle identisch sei. Nun konnten aber die Jünger nicht nach einem zu anticipirenden Mahle fragen, sondern nur nach dem gewöhnlichen, ihnen bekannten Paschamahl. Demgemäß war das letzte Mahl des Heilandes kein nur von ihm ausnahmsweise anticipirtes, sondern das regelmäßige, jüdische Paschamahl, wie dies auch schon Bleek[2] gegen Movers, und Hilgenfeld[3] gegen Weitzel nachgewiesen hat.

Weiter ist wohl zu beachten, daß nach jüdischem Ritus das Schlachten des Lammes eine religiöse, priesterliche Handlung war, welche im Tempel vollzogen werden mußte.[4] Sei es nun, daß sich

---

[1] In den Worten: ὁ καιρός μου ἐγγύς ἐστι (Matth. 26, 18), welche die Jünger im Auftrage Jesu an den Hausherrn richten sollten, liegt nicht der Sinn: Weil meine Zeit nahe ist, so will ich jetzt schon das Paschalamm essen. Nur weil Jesus von dem Gedanken erfüllt ist, daß dieses sein letztes Paschamahl sei und das letzte von ganz besonderer Bedeutung werden sollte, hat er jener Worte hinzugesetzt.

[2] Beiträge zur Evangelien-Kritik S. 138.

[3] Der Paschastreit S. 143.

[4] Vgl. *Lightfoot* Horae talmud. ad Matth. 26, 19. *Bynaeus* De morte J. Ch. I, 31 sqq.

bloß Priester an dieser Opferung betheiligen durften,[1] sei es, daß die Angabe Philo's[2] auch auf die nachmosaischen Zeiten sich bezieht, der gemäß jeder Hausvater als Priester seiner Familie jene rituelle Handlung vollzog; sie war jedenfalls an die vorgeschriebenen, im Tempel vorzunehmenden Ceremonien gebunden, die erst das zu schlachtende Lamm zum Osterlamme weihten.[3] Fehlten diese religiösen Ceremonien, so hätte das geschlachtete Thier alles eher sein können, als das israelitische Paschalamm. Hiernach konnte von einer freien Anticipation des Paschamahles gar nicht Rede sein; das anticipirte Mahl hätte eben den Charakter des Paschamahles nicht mehr gehabt.[4]

Außerdem sagen die Synoptiker ausdrücklich, die Bestellung und Abhaltung des Mahles sei „am ersten Tage der ungesäuerten Brode" (*πρώτη τῶν ἀζύμων*) erfolgt. Auch diese Angabe läßt die Muthmaßung einer freien Anticipation von Seiten Jesu nicht zu. Diese Schwierigkeit hat auch Movers wohl gefühlt, weßhalb er sich viele Mühe gibt, jenen Ausdruck vom dreizehnten Nisan zu erklären. Um seine Erklärung richtig würdigen zu können, müssen wir uns vorerst über die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung dieses Namens verständigen.

Eine der wesentlichsten Vorschriften, welche die Juden bei der Feier des Osterfestes zu befolgen hatten, war der Gebrauch des ungesäuerten Brodes. Hiermit mußte schon begonnen werden beim Anfange des Festes, an dem Abende, an welchem man das Pascha-

---

[1] Vgl. *Patritii* De Evang. lib. 3. diss. 50. n. 2 sqq.

[2] De vita Moysis III, 29; de decal. §. 30, de septen. §. 18.

[3] Vgl. *Lightfoot* Minist. templi Hierosol. c. 12. sect. 3 sqq. Mit Unrecht schließt *Lösner* Observ. ad N. T. ex Phil. ad Matth. 26, 19 aus den beiden zuerst angeführten Stellen Philo's, das schlachten habe auch in den Privathäusern Statt gefunden. Selbst die diesem Gelehrten entgangenen Worte de septen. §. 18: *ἑκάστη δὲ οἰκία κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον σχῆμα ἱεροῦ καὶ σεμνότητα περιβέβληται* beziehen sich, wie das Folgende zeigt, nur auf das von religiösen Ceremonien begleitete Pascha mahl.

[4] Dies Bedenken wird keineswegs paralysirt durch die mystische Bedeutung, die man der Anticipation beigelegt hat, und die am ausführlichsten von Martin Die letzte Paschafeier des Herrn (Kath. Zeitschr. für Wiss. und Kunst, 3. Jhrg. I, 62 ff.) entwickelt worden ist.

lamm zu verzehren hatte. Dieser Abend aber war das Ende des vierzehnten Nisan. Denn nach dem mosaischen Gesetze war der 15. Nisan der erste Tag des Osterfestes,[1] und da nach jüdischer Sitte die Tage mit dem vorhergehenden Abende begannen, so wurde das Paschafest mit dem Abende des vierzehnten Nisan eröffnet. An diesem Abende also verzehrte man das Paschalamm und begann mit dem Genusse des ungesäuerten Brodes. Wirklich finden wir auch schon in der ältern israelitischen Geschichte die Feier in dieser Weise vor. Die Israeliten ziehen von Ramasse aus, nachdem sie Tags vorher das Paschamahl gefeiert hatten.[2] Rauch's[3] Ansicht ist darum ganz unstatthaft, das Paschamahl sei nicht am Abende des vierzehnten Nisan, sondern am Abende des dreizehnten, dem Beginne des vierzehnten gefeiert worden.[4] Wir dürfen dieselbe schon mit diesen wenigen Bemerkungen als beseitigt betrachten, da sie ausführlich und gründlich von mehrern Gelehrten bereits widerlegt worden ist.[5]

Halten wir also fest, daß der Beginn der Osteroktave bei den Juden auf den 15. Nisan fiel, und Abends vorher zuerst ungesäuertes Brod gegessen wurde; die Erklärung der Worte *πρώτη τῶν ἀζύμων* ergibt sich dann sehr leicht. Man bezeichnete mit ihnen zunächst, wie dies die bereits angeführten Stellen[6] zeigen, den 15. Nisan, den ersten Tag des Festes der ungesäuerten Brode. Der gelehrte Engländer Lightfoot[7] ist sogar der Ansicht, nach der Terminologie des Gesetzgebers sei nur der 15. Nisan so genannt worden, und erst im Munde des Volkes habe sich dieser Sprachgebrauch allmälig auch für den 14. Nisan festgesetzt. Ueber-

---

[1] 2. Mos. 12, 15 f. 3. Mos. 23, 5 ff. 4. Mos. 28, 16 ff.

[2] 4. Mos. 33, 3.

[3] Ueber das letzte Paschamahl (Theol. Stud. u. Krit. 1832 III, 543 f.).

[4] Auch Ebrard hat vorübergehend diese Meinung getheilt (Wissenschaftl. Kritik 1. Aufl. S. 634), sie aber später zurückgezogen (vgl. das Evang. Joh. und die neueste Hypothese über seine Entstehung S. 43).

[5] Vgl. Movers a. a. O. VII, 60 ff., de Wette Bemerkungen zu Stellen des Evang. Joh. (Theol. Stud. u. Krit. 1834 IV, 941 f.), Guerike Ueber die letzte Mahlzeit Jesu (Winer's krit. Journ. Bd. 3. St. 3. S. 260.).

[6] 2. Mos. 12, 15 f. 3. Mos. 23, 7. 4. Mos. 28, 18.

[7] Horae hebr. et talmud. in N. T. ad Marc. 14, 12.

setzen wir die Stelle:[1] בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תַּשְׁבִּיתוּ שְּׂאֹר מִבָּתֵּיכֶם nicht: am ersten Tage sollt ihr aus euern Häusern weggeschafft haben, sondern: sollt ihr das Gesäuerte wegschaffen, so wäre freilich hier auch der 14. Nisan als der erste Tag (der ungesäuerten Brode) bezeichnet, indem dies Geschäft am 15. bereits beendet sein mußte. Da aber in demselben Satze der 15. Nisan der erste genannt wird, so ist die letztere Uebersetzung wohl zu verwerfen.[2] Wir bleiben darum bei der Behauptung Lightfoots stehen, es sei ursprünglich der 15. Nisan der erste Tag der ungesäuerten Brode genannt worden. Diesen Namen hat er bis in die spätesten Zeiten behalten, und zwar so konstant, daß man die folgenden Ostertage auch nach dieser Benennung bezeichnete, z. B. den 16. Nisan den zweiten Tag der ungesäuerten Brode nannte.[3]

Dieses ursprünglichen und bis in die spätesten Zeiten erhaltenen Sprachgebrauches nun können die Evangelisten sich nicht bedient haben, da sie erzählen, am ersten Tage der ungesäuerten Brode hätten die Jünger den Heiland gefragt, wo er das Pascha essen wolle; denn am 15. Nisan war dieses bereits verzehrt. Wir müssen darum annehmen, sie hätten damit den 14. Nisan gemeint mit Bezug auf dessen Abend, an welchem der Gebrauch des ungesäuerten Brodes begann. Movers aber dehnt, wie wir bereits bemerkt haben, um seine Hypothese von der Anticipation des Paschamahles durch Jesum halten zu können, die fragliche Benennung sogar auf den 13. Nisan aus. Er meint nämlich, wenn der 14. der erste Tag der ungesäuerten Brode genannt worden sei, so habe

---

[1] 2. Mos. 12, 15.

[2] Auch die Vulgata hat: in die primo non *erit* fermentum in domibus vestris; die Uebersetzung der LXX hat das Verbum des Textes beibehalten, drückt aber durch den Gebrauch des *ἀπὸ* für מִ aus, daß nicht die Thätigkeit des Fortschaffens, sondern der in Folge dessen eingetretene Zustand gemeint sei. Sie lautet nämlich: *ἀπὸ δὲ τῆς ἡμέρας τῆς πρώτης ἀφανιεῖτε ζύμην ἐκ τῶν οἰκιῶν ὑμῶν.*

[3] So *Jos.* Antt. III, 10, 5: *τῇ δὲ δευτέρᾳ τῶν ἀζύμων ἡμέρᾳ, ἕκτη δ' ἐστὶν αὕτη καὶ δεκάτη.*

auch der Abend des 13. schon so geheißen, indem mit ihm der 14. begann.[1]

Hiergegen ist zuerst zu bemerken, daß die Evangelisten, da sie sich jener Worte bedienen, nicht vom Abende, sondern vom Tage überhaupt, sogar im Gegensatz zum Abend reden. Wir haben an der gehörigen Stelle[2] nachgewiesen, daß die Jünger jedenfalls nicht am Abende, wahrscheinlich sogar Morgens frühe am ersten Tage des Ungesäuerten zur Bestellung des Mahles in die Stadt gesandt wurden. Die Evangelisten konnten also die Zeit dieser Absendung keineswegs als die *πρώτη τῶν ἀζύμων* bezeichnen, welche höchstens am Abende jenes Tages begann.

Aber auch der Abend des 13. konnte so nicht genannt werden. Wir haben oben gesehen, daß der 15. der eigentliche erste Tag der ungesäuerten Brode war. Wenn man in späterer Zeit auch den 14. so nannte, so geschah dies nur, weil am Abende dieses Tages Ungesäuertes genossen wurde. Diese Uebertragung aber, wie sie sich ganz natürlich im Munde des Volkes bildete, bezog sich nicht auf die im Kalender festgestellte Festordnung, auf den sogenannten bürgerlichen Tag, sondern auf den natürlichen. Ebenso wohl, wie man sagte, das eigentliche Fest beginne mit dem Aufgang der Sonne,[3] während der 15. Nisan auch die vorhergehende Nacht umfaßte, hieß auch der natürliche Tag, an dessen Abende zuerst ungesäuertes Brod gegessen wurde, der erste Tag des Ungesäuerten. Eine solche Uebertragung war sehr natürlich, und daher der dahin zielende Sprachgebrauch im Munde des Volkes sehr angemessen. Eine Uebertragung des Namens aber, wie sie Movers annimmt, wäre weder durch den Beginn des bürgerlichen noch durch den des natürlichen Tages berechtigt gewesen. Nach der bürgerlichen Eintheilung war und blieb der fünfzehnte Nisan allein der erste Tag des Ungesäuerten, insofern der Abend des 14. nach der Festordnung mit zum 15. gehörte; nach der natürlichen Eintheilung aber war der 14. der erste Tag, weil man an dessen Abende bereits anfing,

---

[1] Dieselbe Erklärung findet sich auch schon bei *Lamy* Comment. in harm. Evang. V, 17.; neuerdings bei Aberle a. a. O. S. 552 f.

[2] Siehe oben S. 51 ff.

[3] 5. Mos. 16, 6.

Ungesäuertes zu genießen. Nur durch eine Verbindung beider Tageseintheilungen mit einander würde es möglich, jenen Namen auch auf den Abend des 13. zu übertragen, — eine Verbindung von so unnatürlicher Art, daß sie am allerwenigsten im Munde des Volkes denkbar ist.

Dieser Schwierigkeit, auf welche die Movers'sche Hypothese stößt bei der Erklärung der Worte *πρώτη τῶν ἀζύμων*, wollte Einer der neuesten Vertreter derselben, Sepp[1] entgehen, hat sich aber dafür nur in eine neue verwickelt. Mit Theophylakt,[2] Calmet,[3] Deyling,[4] Usteri[5] u. A. behauptet er nämlich, das *πρώτη* vertrete, wie dies sonst mitunter vorkömmt,[6] die Stelle von *προτέρα*, der Genitiv *τῶν ἀζύμων* sei dann als abhängig vom Komparativ zu fassen, und so heiße jener Ausdruck nicht: am ersten Tage der ungesäuerten Brode, sondern am Tage vor dem der ungesäuerten Brode.[7] Wir glauben die Spuren dieser Erklärung bis in die älteste Zeit hinauf verfolgen zu können, und fühlen uns deßhalb um so mehr verpflichtet, diese jüngst wieder hervorgeholte Deutung näher zu prüfen.

Merkwürdiger Weise heißt es nämlich im Chronikon Paschale, die Jünger seien zum Heilande gekommen, und hätten gesagt: Siehe in zwei Tagen wird das Pascha gefeiert, wo willst du, daß wir es dir bereiten sollen?[8] Freilich beruht diese Angabe auf einem Mißverständniß des evangelischen Berichtes, aber man muß doch die Aussage der Evangelisten gekannt haben, die Jünger hätten

---

[1] A. a. O. S. 26. [2] In Matth. 26, 17.

[3] Comment. ad Matth. 26, 17. [4] Observatt. miscell. p. 245.

[5] Comment. crit. in qua Evang. Joan. genuinum esse ostenditur. p. 117.

[6] Joh. 1, 15. 30. 15, 18 vgl. Winer Grammatik des neutest. Sprachidioms S. 222.

[7] Wenn Paschke diese Deutung veröffentlicht in der Theol. Quart.-Schr. Tüb. 1851. III, 410 ff. in der Meinung, etwas ganz Neues entdeckt zu haben, so hat er die über unsere Frage vorhandene Literatur nicht genau genug gekannt.

[8] Chronic. Pasch. ed. Bonn. p. 409: *εἶτα οἱ μακάριοι τοῦ κυρίου μαθηταὶ ἠρώτησαν αὐτὸν λέγοντες, ὅτι ἰδοὺ μετὰ δύο ἡμέρας τὸ πάσχα γίνεται, ποῦ οὖν θέλεις ἑτοιμάσωμέν σοι;*

jene Worte τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων an den Herrn gerichtet. Man deutete also diese Worte nicht vom 14., sondern von dem 13. Nisan, an dem man wohl sagen konnte, es werde in zwei Tagen das Pascha gefeiert. Nur müssen wir uns im Sinne der Paschachronik die Frage am Morgen, nicht am Abende des 13. Nisan gestellt denken, indem nur im ersten Falle wirklich zwei Tage zwischen der Frage und der Feier des Mahles liegen. Hiermit aber ist wiederum gegeben, daß man unter dem πρώτῃ τῶν ἀζύμων der Synoptiker nicht den ersten Tag der ungesäuerten Brode verstand, sondern den diesem vorhergehenden, weil, wie wir früher erkannten, höchstens der Abend des 13. den ersten Tag des Ungesäuerten hätte beginnen können. Wie soll man also die Worte τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων erklärt haben, wenn nicht ebenso, wie es noch jüngst Sepp versuchte, in dem Sinne von τῇ προτέρᾳ τῆς τῶν ἀζύμων?

Wenn darum Clemens von Alexandrien sagt, am 13. Nisan hätten die Jünger den Herrn gefragt, wo sie ihm das Pascha bereiten sollten,[1] so hat er auch wohl nicht, wie Weitzel[2] meint, den Abend des dreizehnten schon für den ersten Tag der ungesäuerten Brode gehalten, sondern ebenfalls in der besagten Weise die Worte πρώτῃ τῶν ἀζύμων gedeutet.

Da sonach die zuletzt von Sepp vorgetragene Erklärung dieser Worte in dem Sinne von προτέρᾳ τῆς τῶν ἀζύμων vermuthlich ein so hohes Alter hat, so lohnt es sich der Mühe, sie genauer zu untersuchen. Wir geben zu, daß πρῶτος mit dem folgenden Genitiv für πρότερος mitunter gesetzt wird in der Bedeutung „früher“. Aber hierdurch würde nur der Ausdruck τῇ πρώτῃ τῆς τῶν ἀζύμων gerechtfertigt sein. Die Auslassung des τῆς wäre schon an und für sich eine zu harte Ellipse, indem der Tag als den Broden voraufgehend bezeichnet würde. Um so weniger hätten die Synoptiker in ihrem Zusammenhange sich dieser Ellipse bedienen dürfen, als der sogenannte Ausdruck einem Mißverständnisse nicht allein zugänglich, sondern sogar sehr förderlich gewesen wäre. Die Worte

[1] Chron. Pasch. ed. Bonn. p. 14: αὐτίκα ἐδίδαξε μὲν τοὺς μαθητὰς τοῦ τύπου τὸ μυστήριον τῇ ιγ', ἐν ᾗ καὶ πυνθάνονται αὐτοῦ· ποῦ θέλεις ἑτοιμάσωμέν σοι τὸ πάσχα φαγεῖν;

[2] A. a. O. S. 305.

legen nämlich die Uebersetzung: am ersten Tage der ungesäuerten Brode so nahe, daß sich jeder Schriftsteller hüten mußte, irgend einen andern Gedanken in dieser Form auszudrücken.[1] Dazu kömmt, daß der Evangelist Lucas jenen Tag, an welchem die Jünger ausgesandt wurden zur Bestellung des Mahles, also denselben, welchen Matthäus und Marcus *πρώτη τῶν ἀζύμων* nennen, als den Tag der ungesäuerten Brode bezeichnet, „an welchem man das Paschalamm schlachten mußte."[2]

Nach diesen Untersuchungen ist für die Worte *πρώτη τῶν ἀζύμων* weder eine andere Uebersetzung möglich als: am ersten Tage der ungesäuerten Brode, noch eine andere Beziehung als auf den 14. Nisan. Auch diese Worte also lassen die Annahme einer freien Anticipation des Paschamahles von Seiten Jesu nicht zu.

c) Eine in etwa ähnliche, aber ganz anders motivirte Muthmaßung hat in der neuern Zeit besonders an Hug[3] einen gelehrten und scharfsinnigen Vertreter gefunden. Auch er meint, der Heiland habe mit seinen Jüngern das Paschamahl verzehrt, und zwar einen Tag früher als die Meisten der übrigen Juden. Er erklärt dies auf eine eigenthümliche Weise. Schon im mosaischen

---

[1] Aberle a. a. O. S. 559 ff. will eine beabsichtigte Dunkelheit in dieser Darstellung der Synoptiker erkennen. Wie scharfsinnig aber auch seine Entwicklung sein mag, so halten wir doch die Geschichtsschreibung der Evangelisten für viel zu natürlich und einfach, als daß wir dieser Ansicht beitreten könnten.

[2] Luc. 22, 7: *ἦλθε δὲ ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων, ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα.* Sepp a. a. O. S. 26 urgirt freilich das *ἦλθε* im Gegensatz zu einem etwaigen *παρῆν*, aber gerade Lucas bedient sich des schon angeführten, genauen Ausdruckes in v. 13 *καὶ ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα ἀνέπεσε*, der vielleicht auf die Abhaltung eines Paschamahles hinweisen soll, jedenfalls aber darauf, daß das bestellte Mahl noch an dem Tage der Bestellung Statt fand. *ἦλθε* heißt an jener Stelle so viel als: der Tag brach an. Wie soll sonst Lucas mit Marcus übereinstimmen, welcher 14, 12 sagt: *καὶ τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον λέγουσιν αὐτῷ κτλ.*? Das *ὅτε ἔθυον* kann man nicht mit Aberle S. 553 statt auf *πρώτῃ ἡμέρᾳ* auf *ἀζύμων* beziehen.

[3] Einleit. in die Schriften des N. T. 4. Aufl. II, 198 ff.; Gutachten über das Leben Jesu kritisch bearbeitet von Dr. David Friedrich Strauß. 2. Thl. Freiburg 1844. S. 130 ff. — Vgl. A. Maier Commentar über das Ev. Joh. Freiburg 1845. II, 281, Martin a. a. O. S. 51 ff. Gegen diese Hypothese ist bereits Movers a. a. O. S. 72 f. aufgetreten. Bei Schegg Die h. Evang. III, 342 wird sie ohne weiteres als erwiesen aufgeführt.

Gesetze war bestimmt worden, es solle am vierzehnten Nisan das Gesäuerte weggeschafft werden; wie wir oben gesehen, wurde auch am Abende desselben Tages das Paschamahl genossen. Hierdurch erhielt naturgemäß der ganze Tag, der dem eigentlichen Osterfest voraufging, eine Art festtäglichen Charakters. Dies zeigt sich schon dadurch, daß man die dem fünfzehnten Nisan zukommende Benennung πρώτη τῶν ἀζύμων auf den vierzehnten übertrug. Klarer trat es in späterer Zeit zu Tage. Der Talmud berichtet uns, in Judäa habe man nur bis zum Mittage gearbeitet, in Galiläa aber sei sogar der ganze Tag des vierzehnten Nisan gefeiert worden. In der Gemara von Jerusalem lesen wir, der Vortag des Pascha sei so heilig wie das Pascha selbst.[1] Daraus schließt nun Hug, man habe, vorzüglich in Galiläa, nach der babylonischen Gefangenschaft sich nicht damit begnügt, am vierzehnten Nisan noch das Gesäuerte fortzuschaffen, damit die Feier des fünfzehnten auf keine Weise gestört werde, sondern man habe den vierzehnten aus übertriebener Frömmigkeit noch mit zum Fest gerechnet, und ihn so theilweise in die Stellung eingerückt, welche früher der fünfzehnte eingenommen habe. Man habe also an ihm als einem Feiertage das Gesäuerte nicht mehr fortschaffen dürfen, vielmehr dieses Geschäft am Abende des dreizehnten vornehmen müssen. So sei dieser Abend bei Vielen das geworden, was ursprünglich der Abend des vierzehnten war, — der Termin, an dem man das Paschalamm verzehrte. Jesus war mit seinen Jüngern aus Galiläa; es konnte also wohl nicht befremden, so meint Hug, wenn er unter den besondern für ihn obwaltenden Umständen der galiläischen Festsitte folgte.

Diese Hypothese würde die exegetische Schwierigkeit gewiß vollständig beseitigen, wenn sie nur hinreichend begründet wäre. Daß die Galiläer den ganzen Tag feierten, beweist noch nicht, daß sie das Gesäuerte schon am dreizehnten Nisan aus den Häusern fortschafften. Daran schloß sich vielmehr die Feier an. Noch viel weniger darf man annehmen, schon am dreizehnten habe man das Paschalamm verzehrt. Nimmt man auch die Behauptung der Gemara von Jerusalem in ihrer ganzen Schärfe, der Vortag des

---

[1] Vgl. Hug Gutachten. II, 133.

Pascha sei so heilig wie das Pascha selbst, so folgt daraus noch lange nicht, man habe den vierzehnten Nisan zum fünfzehnten gemacht. Diese Behauptung dürfte wohl nichts anderes besagen, als daß man eben der abendlichen Feier wegen den Vortag des Pascha so hoch gehalten, wie das Fest. So wäre in der spätern Zeit derselbe Gedanke nur schärfer ausgesprochen worden, der in der Uebertragung des Namens *πρώτη τῶν ἀζύμων* auf den vierzehnten Nisan schon längst ausgesprochen lag. Dieser Gedanke, der bloß die Hochachtung vor dem Feste in angemessener Weise kund gab, dürfte wohl in jenem prägnanten Ausdrucke seine passendste Darstellung erhalten haben. Weitere Ausdehnungen desselben, die sogar die ursprünglichen mosaischen Bestimmungen verändert hätten, mußten gewiß von einer erhöhten Gesetzesorthodoxie perhorrescirt werden. Ihr Bestreben war es, einen „Zaun um das Gesetz zu ziehen"; das konnte sie durch die sabbathliche Feier des vierzehnten Nisan. Eine Verlegung des Paschamahles auf den dreizehnten wäre kein Zaun um, sondern ein Strich durch das Gesetz gewesen. Nicht allein wird außerdem eine derartige Sitte nirgendwo angedeutet, vielmehr wird eine solche Annahme geradezu ausgeschlossen durch die Bemerkung, welche Marcus (14, 12) dem *πρώτη τῶν ἀζύμων* hinzufügt: *ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον.* Hug's[1] Erklärung, nach der nicht die Juden überhaupt, sondern die Jünger das Subjekt zu *ἔθυον* bilden sollen, ist ganz willkürlich, und wird auch durch die von Lucas (12, 7) gewählte Form beseitigt: *ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα.* Um Hug's Hypothese zu halten, sieht sich A. Maier[2] dazu genöthigt, den beiden Evangelisten Marcus und Lucas eine mißverständliche Auffassung des *πρώτη τῶν ἀζύμων* im ersten Evangelium zuzuschieben. Wenn man nur unter solchen Bedingungen an eine Doppelfeier des Osterfestes in Jerusalem glauben kann, scheint es uns gerathener, die Annahme derselben fallen zu lassen.

Demgemäß kann auch Hug's Hypothese auf Anerkennung keinen Anspruch erheben, und somit die Lösung unserer Frage nicht verwirklichen.

---

[1] Gutachten II, 134.

[2] Commentar über das Ev. Joh. Freiburg 1845. II, 282.

d) Andere haben eine Doppelfeier des Paschafestes bei den Juden festhalten wollen, ohne jedoch anzunehmen, daß ein Theil derselben den Genuß des Paschalammes vom gesetzesmäßigen Termine, dem Abende des 14. Nisan verlegt habe. Zu diesem Behufe haben z. B. Petavius[1] und Tillemont[2] im Todesjahre eine Abweichung der bürgerlichen Zeitrechnung von der astronomischen, jener um mehre, dieser um Einen Tag angenommen, und aus dieser Abweichung die Doppelfeier des Osterfestes erklärt. Aber sollte auch die Voraussetzung richtig sein, so würde sie uns doch noch nicht zu dieser Folgerung berechtigen. Denn es versteht sich von selbst, daß die Feste immer und allgemein nach dem bürgerlichen Kalender gefeiert werden.

Sehr vortheilhaft haben darum diese Hypothese Carpzov,[3] und im Anschlusse an die Untersuchungen Idelers[4] jüngst Serno[5] modificirt, wenn sie behaupten, man habe in der Festordnung ständig zwei Tage für jedes Fest angeordnet, um auf keinen Fall mit der astronomischen Zeit in Widerspruch zu gerathen. Diese Annahme wird auf folgende Weise motivirt. Da man sich beim Bestimmen der Zeit nach der Beobachtung des Mondes richtete, so konnte man athmosphärischer Einflüsse wegen die Festzeiten nicht immer bis auf einen Tag genau festsetzen. Nach Ablauf von 29 Tagen feierte man Neumond; zeigte sich nun, daß der astronomische Neumond mit dem bürgerlichen nicht zusammengetroffen war, so wurde auch der folgende Tag noch Neumond genannt. So suchte man eine Abweichung unter den an den verschiedensten Orten zerstreuten Juden bezüglich des Beginnes des Monates zu vermeiden.

Da man nun auch möglichst volle Uebereinstimmung in der Festfeier zwischen Palästina und der Diaspora herzustellen

---

[1] Doctr. temp. XII, 15.

[2] Mémoires pour servir etc. I, 1 n. 26.

[3] Apparat. hist.-crit. p. 430.

[4] Handbuch der mathemat. und technischen Chronologie. Berlin 1825. I, 512 ff.

[5] Der Tag des letzten Paschamahles Jesu Christi. Berlin 1859. S. 33 ff.

wünschte, so wurden jedesmal zwei Tage für dasselbe Fest in Anspruch genommen, damit auch die vom Mittelpunkte der Hierarchie entfernt lebenden Volksgenossen Gelegenheit hatten, gemeinschaftlich mit den Bewohnern Jerusalems das Fest zu begehen. Wir wollen voraussetzen, daß diese für die spätere Zeit mit ziemlicher Sicherheit nachweisbare Praxis[1] schon zur Zeit Christi bestanden habe. Die Anwendung, welche Serno von jener Annahme gemacht hat, kann man jedenfalls nicht gelten lassen. Die Galiläer sollen im Todesjahre Jesu wirklich von den Judäern in der Zeitrechnung um einen Tag differirt haben; weiter sollen sie selbst in Jerusalem ihrem eigenen Festcyklus folgend das Paschalamm um einen Tag früher verzehrt haben, als die Bewohner der Hauptstadt.

Wir können um so weniger dieser Annahme unsern Beifall schenken, als diese sehr störende Doppelfeier ihren ursprünglichen Zweck gar nicht mehr gehabt hätte. Mochte man im Auslande, wohin man eine von den Hohenpriestern geschehene Fixirung des Festtermins nicht so bald und leicht übermitteln konnte, immerhin jene Doppelfeier zur Aushülfe eingeführt haben.[2] In Jerusalem selbst werden die Hohenpriester es nicht zugegeben haben, daß die fremden Pilger für sich die Feier des Paschamahles begingen nach ihrer Berechnung, ohne auf die vom Synedrium ausgehende Bestimmung des Termins zu achten. Eine solche Annahme ist mehr als willkürlich.

Dies hat auch der neueste Vertreter der genannten Hypothese, Serno gefühlt, und darum sucht er ihr wie zur Aushülfe eine neue Stütze zu verleihen, indem er sich bemüht, ein solches auch ihm auffallendes Nachgeben der jüdischen Hierarchen in dieser Angelegenheit zu erklären.[3] Er meint, es sei unmöglich gewesen, alle Lämmer an einem Nachmittage in den Vorhöfen des Tempels zu schlachten, und aus diesem Grunde der Nützlichkeit, oder richtiger gesagt, der Nothwendigkeit hätten die Hohenpriester die Beobachtung

---

[1] Vgl. Serno S. 79 ff.

[2] Auch Ideler I, 514 beschränkt jene Annahme auf die Diaspora, ohne ihre Berechtigung für Palästina behaupten zu wollen.

[3] A. a. O. S. 71 ff.

der Galiläischen Observanz in Jerusalem selbst geduldet. Serno gibt sich sehr viele Mühe, eine solche Nothwendigkeit nachzuweisen. Er findet nämlich die zum Schlachten der Paschalämmer gesetzlich bestimmten Vorhöfe viel zu beschränkt an Raum, als daß sie zum Schlachten der für die Zahl der Bewohner und Besucher Jerusalems nöthigen Lämmer hätten ausreichen können. Indessen sind alle Angaben über die Dimensionen des Tempels und dessen Vorhöfe aus der spätern talmudischen Literatur geschöpft, und schon darum ist die so genau geführte Rechnung sehr unsicher. Sodann nimmt Serno an, der Vorhof der Weiber sei nicht mitbenutzt worden zu jener Opferhandlung, eine Behauptung, welche wieder unerwiesen ist. Die gleichzeitigen Schriftsteller, zumal Flavius Josephus, berichten uns nichts über eine solche Verlegenheit. Wir können also voraussetzen, daß entweder die Räumlichkeiten, in denen man die Schlachtung vollzog, hinreichten, oder daß man die Ceremonien so abkürzte, daß es möglich wurde, an einem Nachmittage alle Lämmer zu opfern. Am wenigsten finden wir davon eine Notiz, daß man aus Mangel an Raum und Zeit genöthigt gewesen sei, zwei Tage für die Opferung und also auch für die Feier des Paschamahles in Anspruch zu nehmen. Eine so wesentliche Abweichung von der alten mosaischen Satzung wäre gewiß nicht unerwähnt geblieben. Die Spuren, welche Ebrard[1] von einer zweitägigen Feier des Ostermahles zu finden geglaubt hat, kommen ihm selbst etwas dunkel vor. Es ist zuerst die bekannte Stelle, an der Josephus von acht Tagen der ungesäuerten Brode redet.[2] Aber am Abende des vierzehnten Nisan beim Genusse des Paschalammes fing man bereits an, Ungesäuertes zu essen, wie wir bei der Erklärung der Worte *πρώτη τῶν ἀζύμων* gesehen haben; da man dies bis zum einundzwanzigsten miteingerechnet fortsetzen mußte, so konnte man mit Bezug auf jenen ersten Abend, wenn auch nicht gerade sehr genau, wohl von acht Tagen reden. Die zweite Spur, die Ebrard entdeckt hat, verwischt sich hiermit von selbst. Es soll eben der Ausdruck *πρώτη τῶν ἀζύμων* bei den Synoptikern sein, aus dem er schließt, man

---

[1] Wissenschaftl. Kritik 1. Aufl. S. 633 f.

[2] Antt. II, 15, 1.

habe zur Zeit Christi bereits vor dem fünfzehnten Nisan Ungesäuertes genossen. Sehr richtig. Aber auch schon in viel früherer Zeit. Seit dem Bestehen des Festes ward damit, wie bemerkt, am Abende des vierzehnten der Anfang gemacht; und davon erhielt denn der ganze Tag jenen Namen.

Vor Serno hatte schon Ebrard auszuführen versucht, daß wegen der Unzulänglichkeit des Raumes und der Zeit zur Opferung der Lämmer zwei Tage für das Paschamahl in Anspruch genommen worden seien.[1] Aber obschon er nach seiner Beweisführung für den Mangel an Raum und Zeit zur Opferung der Lämmer an Einem Tage, mit deren Anzeige sich Serno schon hätte befriedigen können, die kühne Behauptung aufstellte, es sei „schlechterdings undenkbar", daß alle Lämmer für das ganze Volk an Einem Tage geschlachtet worden, so hat er es doch schon nach drei Jahren für gut befunden, das Gegentheil zu meinen.[2] Die acht Tage des Josephus rühren auch ihm nun daher, daß bereits am vierzehnten Nisan der Sauerteich weggeschafft werden mußte;[3] wir sagen genauer, Ungesäuertes genossen wurde. Jenem Mangel an Raum und Zeit sucht er neuestens durch die Berufung auf Philo's bereits erwähnte Angabe abzuhelfen, nach der nicht die Priester allein, sondern alle Israeliten die Opferung der Lämmer vornahmen.[4] Die Unzulänglichkeit jener Beweisführung für die Annahme eines Doppel-Pascha in Jerusalem ist also wohl klarer, als die des Tempels für das Schlachten der Lämmer.

Aber auch abgesehen hiervon, vermag sie jene noch von Serno vorgetragene Hypothese von einer Doppelfeier des Osterfestes in Jerusalem nicht zu stützen. Er sagt nämlich selbst,[5] es sei providentiell so gefügt worden, daß gerade im Todesjahre Jesu die

---

[1] A. a. O. S. 631 ff.

[2] Das Evangelium Johannis und die neueste Hypothese über seine Entstehung. Zürich 1845. S. 43 ff.

[3] A. a. O. S. 117. So auch schon richtig in *Ottii* Spicilegium ex Flav. Jos. ad. N. T. Lugduni 1741. p. 70.

[4] Olshausens Leidensgesch. des Herrn. Revidirt von Ebrard. Königsb. 1862. S. 57.

[5] A. a. O. S. 39.

Galiläer einen Tag früher den vierzehnten Nisan hielten, als die Bewohner von Judäa. Zugegeben; aber wenn dann die Galiläer in einem andern Jahre in ihrem Kalender mit ihren Brüdern in Judäa völlig übereinstimmten, was dann? Die Möglichkeit hiervon ist in der Hypothese selbst begründet. Wo und von wem wurden dann die Paschalämmer alle an einem Nachmittage geschlachtet? Hätte man aus dem angeführten Grunde eine Doppel-Feier des Pascha nothwendig gehabt, so mußte man sie anders herbeiführen. Hätte man sie auf die angenommene Weise zugelassen, so konnte man doch nicht ständig jenen Nebenzweck dadurch erreichen. Ein innerer Zusammenhang zwischen beiden Muthmaßungen ist nicht zu erkennen. So ruht also auch diese Hypothese auf einer viel zu unsichern Grundlage, als daß sie zu einer in etwa sichern Lösung unserer Frage verwandt werden könnte.

16. Als wir von den verschiedenen Versuchen sprachen, welche die Gelehrten im Laufe der Zeit gemacht haben, um die in den Evangelien liegende Schwierigkeit zu heben bezüglich des Tages des letzten Abendmahles, haben wir dieselben in drei Klassen gebracht. Die erste Klasse konnte nach den Voruntersuchungen über unsere Frage nicht weiter in Betracht kommen, da sie nur Hypothesen umfaßte, nach welchen die Richtigkeit des einen Berichtes auf Kosten der des andern vertheidigt wird. Die zur zweiten Klasse gehörigen Versuche haben wir im Vorstehenden recensirt. Es übrigt noch eine Kritik der Versuche, bei welchen angenommen wird, der Heiland habe am 14. Nisan das Paschalamm verzehrt und sei am 15. gestorben.

a) Schon im christlichen Alterthum haben die Lateiner die Ausdrücke der Synoptiker zu klar gefunden, als daß sie dieselben nicht auf den 14. Nisan als den Tag des letzten Mahles beziehen zu müssen glaubten. Nebst Andern ist im Orient auch Eusebius[1] der Ansicht gewesen, der Heiland habe am vorschriftsmäßigen Tage das Paschalamm verzehrt und sei am hohen Ostertage gestorben. Wir stimmen gerne bei; denn durch die bisherige Kritik hat sich ergeben, daß dies die unleugbare Angabe der Synoptiker sei. Aber wie

[1] Cf. Cat. Corder. in Luc. c. 22. n. 12.

erklärten die Lateiner den johanneischen Bericht? Viele meinten, die Juden hätten gegen das Gesetz die Feier des Paschamahles auf den 15. Nisan hinausgeschoben, um noch vor Beginn des Festes den Heiland verurtheilen zu können. Diese Muthmaßung aber gibt sich auf den ersten Blick als die Erfindung bloßer Verlegenheit zu erkennen und besitzt weder äußere noch innere Glaubwürdigkeit. Hätte das mosaische Gesetz keinen Termin für die Feier des Paschamahles festgesetzt, und wäre jedes Jahr vom großen Synedrium der Termin bestimmt worden, so würde eine solche Rücksicht wohl denkbar sein. Aber eine Verschiebung des Pascha vom 14. Nisan auf einen andern Tag wäre thatsächlich unter den Juden etwas so unerhörtes gewesen, daß der genannte Zweck keineswegs als Veranlassung zu einer so ungewöhnlichen Gesetzesübertretung Seitens des Synedriums angesehen werden kann.

b) Sehr bald hat man auch diese Motivirung als unzureichend erkannt für die Annahme einer Verschiebung des Paschafestes durch die Juden. Man hat sie darum fallen lassen, und für jene Annahme neue Gründe aufgesucht. Der Abt Rupert von Deutz und der Ergänzer des Nikolaus von Lyra, Paul von Burgos machten auf ein jüdisches Gesetz aufmerksam, nach welchem der erste Ostertag nie auf den zweiten, vierten und sechsten Wochentag fallen durfte. Dies Gesetz findet sich freilich erst bei den Talmudisten, aber man hat die ihm zu Grunde liegende Absicht schon auf unsern Fall angewandt. Durch dieses Gesetz nämlich sollte die unmittelbare Aufeinanderfolge zweier Sabbathe verhütet werden, und so haben denn viele Exegeten, wie in älterer Zeit Cornelius Jansenius der Aeltere,[1] Maldonat,[2] in neuerer Zeit Haneberg[3] die Ansicht geäußert, auch schon zu Christi Lebzeiten habe man, so oft der erste Osterfeiertag auf den Freitag gefallen sei, denselben auf den Sabbath verlegt. Auch im Todesjahre Jesu sei dies der Fall gewesen, und während der Heiland selbst an dem im mosaischen

---

[1] Comment. in Harm. Evang. cap. 128.

[2] Comment. ad Matth. 26, 2.

[3] In Allioli's Handbuch der bibl. Alterthumskunde. Landshut 1844 I, 203 f.

Gesetze bestimmten Termine das Osterlamm genossen habe, hätten die Juden dies am folgenden, seinem Todestage gethan.

Aber wenn auch die Talmudisten sagen, das genannte Gesetz sei gleich nach der Rückkehr der Juden aus dem babylonischen Exil eingeführt worden, so muß uns diese Angabe um so mehr zweifelhaft erscheinen, als uns aus der Geschichte kein Fall bekannt ist, in dem das Gesetz zur Anwendung gekommen wäre. Hätte aber auch dies Gesetz schon zu Christi Zeit bestanden, so konnte auch der Heiland nicht am 14. Nisan das Paschalamm verzehren, es sei denn, daß sein Mahl nur ein uneigentliches Paschamahl gewesen wäre. Letztere Annahme aber haben wir bereits zurückgewiesen aus dem Grunde, weil die Jünger sich anbieten, das (natürlich rituelle auch von den andern Juden zu genießende) Paschalamm dem Herrn zu bereiten, und er an demselben Tage, an dem es bereitet ward, es mit den Jüngern verzehrte.

So wenig wir also eine Anticipation des Paschamahles von Seiten Jesu annehmen können, ist es auch gestattet, eine Verschiebung desselben durch die übrigen Juden zu behaupten.

Andere, noch weniger wahrscheinliche Hypothesen übergehen wir der Kürze wegen. Das Ergebniß der vorgenommenen Recension ist, daß wir erstens keine Doppelfeier des Osterfestes in Jerusalem annehmen dürfen, um auf Grund dieser Annahme die Synoptiker mit dem Evangelium Johannes in Einklang zu bringen; zweitens aber, daß die Synoptiker uns jedenfalls das Abschiedsmahl Jesu als das rituelle Paschamahl bezeichnen wollen, welches am 14. Nisan gefeiert wurde.

Bei diesem aus der Recension der genannten Hypothesen gewonnenen Resultate dürfen wir aber nicht stehen bleiben, ohne uns selbst darüber zu verantworten, wie bei dieser Annahme der Bericht des Evangelisten Johannes zu erklären sei.

17. Ehe wir die betreffenden Stellen des vierten Evangeliums zu erklären versuchen, müssen wir vorerst sehen, ob dieser Versuch nicht durch gewisse Grundsätze der Evangelien-Exegese und durch eine auf ihnen fußende besondere Methode der Erklärung erleichtert wird.

Nach wiederholtem Schwanken zwischen den verschiedenen Ansichten glaubt der neueste Bearbeiter der Leidensgeschichte endlich eine Methode gefunden zu haben, wie die Untersuchung anzulegen sei. Ebrard[1] argumentirt nämlich auf folgende Weise. Johannes hat sein Evangelium verfaßt mit steter Voraussetzung und Berücksichtigung der Synoptiker. Hätte er ihr Referat bezüglich des letzten Mahles berichtigen wollen, so mußte das mit so klaren Ausdrücken geschehen, daß jeder die Berichtigung erkennen konnte. Es ist also nur die Frage entscheidend, ob wirklich eine derartige Berichtigung aus seinen Worten zu erkennen sei oder nicht. Ist letzteres der Fall, so muß er mit dem Referate der drei ersten Evangelisten einverstanden gewesen sein.

Der Vortheil, der durch diese neue Ebrard'sche Methode gewonnen würde, wäre der, daß wir die Uebereinstimmung zwischen den Synoptikern und Johannes zu behaupten berechtigt erschienen, wofern das Gegentheil nicht klar nachgewiesen werden könnte, und daß bei zweifelhaften Ausdrücken der letzte Evangelist seinen Vorgängern, nicht diese ihm akkommodirt werden müßten. Hierdurch würden wir freilich auf einen bestimmten Weg bei der Lösung unserer Frage hingewiesen, — wenn nur jene Argumentation stichhaltig wäre. Daß Johannes die Synoptiker durchweg berücksichtigt hat, gestehen wir zu. Aber daß er diese Berücksichtigung so speziell sich zum Zwecke gemacht habe, daß er in jedem Punkte, wo er es für nöthig oder nützlich gehalten, die verbessernde Hand habe anlegen wollen, bestreiten wir. Wir bestreiten dies nicht allein, weil wir es an und für sich unwahrscheinlich finden, sondern mit ausdrücklicher Bezugnahme auf das Verhältniß der übrigen Evangelisten unter einander. Daß sie sich einander berücksichtigt und ergänzt haben, wird am wenigsten Jemand in Abrede stellen wollen. Nun finden sich aber manche Stellen im Evangelium Matthäi, die von Marcus, manche, die von Lucas durch genauere Angaben ergänzt und vervollständigt erscheinen. Man mag nun die chronologische Aufeinanderfolge der Synoptiker feststellen wie man will; das ist

---

[1] Olshausens Commentar über die Leidensgeschichte. Königsberg 1862. S. 23 ff.

hieraus klar, daß der folgende Evangelist nicht in jedem Punkte den vorhergehenden vervollständigte, sondern nur, wo es ihm eben gut dünkte. Auch möchten wir nicht gerne behaupten, bei den nicht ergänzten Stellen hätten dem betreffenden Referenten nicht die Mittel einer Ergänzung zu Gebote gestanden. Diese Auffassung von der Abfassung eines Evangeliums wäre doch gar zu mechanisch. Es muß demgemäß sehr gewagt erscheinen, von Johannes jene Annahme zu machen, der doch jedenfalls nicht in einem so engen Verhältniß zu den übrigen Evangelisten steht, wie diese unter einander. Vorausgesetzt, daß die Synoptiker sich einer mißverständlichen Ausdrucksweise bedient hätten, so konnte freilich Johannes sie ausdrücklich berichtigen. Daß er dies mußte und zwar so, daß man allgemein seine Darstellung als eine Berichtigung aufzufassen gezwungen war, — ist zu viel behauptet.

Ob Ebrard in einer etwa noch folgenden Schrift nach diesen Bemerkungen bei seiner „Zugänglichkeit für wissenschaftliche Argumente"[1] den nun betretenen Weg wieder verläßt, muß dahin gestellt bleiben. Hätte er zur Begründung seiner Ansicht über den fraglichen Punkt jenes Momentes sich als eines Nebenargumentes bedient, so wäre nicht viel dagegen einzuwenden gewesen. Jene Bemerkung aber geradezu zum Ausgangspunkte der Untersuchung zu machen, und zu behaupten, Johannes habe klar und ausdrücklich das Referat der Synoptiker korrigiren müssen, wenn er darin eine Ungenauigkeit entdeckte, das ist des Guten zu viel.

18. Diesen Weg also, den Ebrard uns gewiesen, schlagen wir nicht ein. Es scheint sich uns vielmehr ein anderer zu öffnen, wenn wir nur den Punkt nicht außer Acht lassen, auf dem wir stehen. Wir haben gefunden, daß die Synoptiker den Tag des letzten Mahles klar als den vierzehnten Nisan bezeichnen. Wir haben ferner erkannt, eine wie „mißliche" Sache es sein würde, wollte man die Glaubwürdigkeit des Berichtes Eines Augenzeugen auf Kosten deren eines andern ebenfalls von einem Augenzeugen verfaßten Referates vertheidigen. Der Schluß aus diesen beiden Prämissen ist die

[1] So nennt er a. a. O. S. 23. A. 1. selbst seine Eigenschaft, durch die er zu dem bei ihm vielfach vorkommenden Hinundherschwanken veranlaßt wird.

Vermuthung, es werde auch im Evangelium Johannes der Annahme nicht widersprochen, daß das letzte Mahl am vierzehnten Nisan Statt gefunden habe. Wird dem bei Johannes nicht klar und bestimmt widersprochen, so müssen wir die etwa übrig bleibenden Schwierigkeiten viel eher dem Mangel unserer antiquarischen Kenntnisse zuschreiben, als auf ihren Grund einen so auffallenden, historisch unerklärbaren Widerspruch zwischen den referirenden Augenzeugen annehmen. Das scheint uns der einzige kritisch gerechtfertigte Ausgangspunkt für die Untersuchung zu sein.

19. Johannes beginnt seine Erzählung des Mahles, bei dem die Fußwaschung der Jünger von Jesus vorgenommen wurde, mit den Worten *πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα, εἰδὼς ὁ ἰησοῦς ὅτι ἐλήλυθεν αὐτοῦ ἡ ὥρα, ἵνα μεταβῇ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου πρὸς τὸν πατέρα, ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτοὺς καὶ δείπνου γενομένου — ἐγείρεται κτλ.* (13, 1 ff.). Diese Worte können insofern gegen die synoptische Angabe gedeutet werden, als sie auf die Feier des Mahles bezogen, anzudeuten scheinen, dieses habe vor dem Beginne des Osterfestes Statt gefunden, sei also das Paschamahl nicht gewesen. *ἑορτή* wird in diesem Falle als das Fest aufgefaßt wie es mit dem Abende des vierzehnten Nisan, d. h. nach dem jüdischen Kalender mit dem Anfange des fünfzehnten begann.[1] Demgemäß hätte dann das von Johannes referirte Mahl wenigstens am dreizehnten Nisan Statt finden müssen.

Diese Erklärung der Worte *πρὸ τῆς ἑορτῆς* ist von Vielen zugegeben worden, nicht aber die angedeutete Beziehung derselben, während die Vertreter der verschiedenen Anticipations-Theorieen darin eine Bestätigung ihrer Ansichten fanden. Viele haben sich bemüht, die Zeitbestimmung zu Anfang des Satzes von der Abhaltung des Mahles ganz zu trennen; unsers Bedünkens keineswegs mit dem besten Erfolge. Am unpassendsten von Allen hat von Gumpach[2] die Worte auf den gleichfolgenden Participialsatz bezogen. Hiernach würde der

[1] Vgl. z. B. Bleek Beiträge zur Evangelien-Kritik. Berlin 1846. S. 123 ff. gegen Hengstenberg und Wieseler.

[2] Ueber den altjüdischen Kalender. Brüssel 1848. S. 96. So auch Riggenbach Vorlesungen über das Leben Jesu. S. 659.

Evangelist sagen wollen: Da Jesus schon vor dem Feste wußte, daß seine Stunde gekommen sei, liebte er seine Jünger bis an's Ende. Wollte Jesus seine große Liebe den Jüngern beim Paschamahle bekunden, so war dazu nicht nothwendig, daß er speziell vor dem Beginne des Festes das Vorauswissen seines Todes in sich trug. Der Evangelist mußte, um den Gedanken auszudrücken, den von Gumpach ihm zuschreibt, sagen: Da er beim Beginne des Festes, oder allgemein, da er voraus wußte, daß seine Stunde gekommen sei u. s. w.

Gleichfalls ist Wieselers[1] Erklärung zu verwerfen. Er bezieht *πρὸ τῆς ἑορτῆς* auf das zweite folgende Participium, *ἀγαπήσας*. Es soll dann den Gegensatz bilden zu dem folgenden *εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς*. Da der Heiland vor dem Feste seine Jünger geliebt hatte, so setzte er diese Liebe nun auch fort bis zum Ende. Auch dies gäbe nur einen Sinn, wenn anstatt der bestimmten Zeitangabe ein allgemeines Adverbium der Zeit gebraucht wäre; etwa: Da er sie bis dahin geliebt hatte, oder ähnliches.

Die einzige Erklärung, welche dem speziellen Ausdrucke *πρὸ τῆς ἑορτῆς* sein Recht angedeihen läßt, ist die, daß man sich die Construktion unterbrochen denkt, weder *εἰδώς*, noch *ἀγαπήσας*, noch endlich das Hauptverbum des Satzes *ἠγάπησεν* mit der Zeitangabe in Verbindung bringt, sondern ein ausgelassenes *δεῖπνον ἐποίησεν*. Daß der Evangelist selbst sich eine ähnliche bestimmte Bezeichnung der Handlung ausgelassen oder vielmehr in *ἠγάπησεν*[2] eingeschlossen denkt, zeigt das unmittelbar folgende: *δείπνου γενομένου*. Dieser absolute Genitiv setzt die Handlung voraus, auf welche die Worte *πρὸ τῆς ἑορτῆς* zu beziehen sind. Das ist die ganz natürliche Construktion des Satzes, welche allgemein Anerkennung gefunden hätte, wenn sie bei der Lösung der uns immer noch beschäftigenden Frage nicht so viele Schwierigkeit bereitete.

---

[1] Chronol. Synopse der vier Evang. S. 380. Von Bleek Beiträge zur Evangelien-Kritik S. 124 angegriffen, vertheidigte Wieseler seine Ansicht von Neuem in seiner Recension von Bleek's Schrift in Reuter's Allg. Repertorium für die theol. Literatur. Berlin 1849. IV, 14 f.

[2] So der neueste Erklärer zu Johannes, Bäumlein. (Stuttgart 1863 S. 131).

Wenige von denen, welche auch bei Johannes den vierzehnten Nisan als den Tag des letzten Mahles Jesu bezeichnet finden, fassen den Satz als Anakoluth auf; unter sie gehört Ebrard.[1] Er meint auch, es sei zu πρὸ τῆς ἑορτῆς ein Verbum zu ergänzen; er ergänzt aber nicht dasjenige, welches uns durch den Genitiv δείπνου γενομένου dargeboten wird. Nach ihm hat vielmehr Johannes sagen wollen, es habe vor dem Feste Jesus die Handlung vorgenommen, deren Erzählung gleich folgt, die Fußwaschung. Diese aber, meint Ebrard, sei nach der gewöhnlichen Sitte der Juden dem Mahle vorangegangen. Das gerade soll nun durch die Worte πρὸ τῆς ἑορτῆς bezeichnet werden.[2] Jeder fühlt indeß auf der Stelle, daß dies nicht „vor dem Feste", sondern „vor dem Mahle" heißen würde. Die Fußwaschung war keine Einleitung zum Osterfest, sondern zum Essen, hier speziell zum Paschamahle. Daß aber mit ἑορτή das Paschamahl bezeichnet werde, wäre eine sehr willkürliche Behauptung, die übrigens Ebrard auch nicht gewagt hat.

20. Unter denjenigen, welchen die gegebene Erklärung dieser Stelle sehr unbequem war, sind Viele unbefangen genug gewesen, den Evangelisten wirklich sagen zu lassen, vor dem Feste habe Jesus mit seinen Jüngern das Mahl gehalten, bei dem er die Fußwaschung vornahm. Um aber nicht mit der Angabe der Synoptiker in Widerspruch zu gerathen, nehmen sie dann an, Johannes erzähle von einem andern Mahle, als die Synoptiker, die Fußwaschung sei nicht beim letzten, beim Pascha-Mahle, sondern früher bei einem gewöhnlichen Abendessen von Jesus vorgenommen worden. Die Meisten verlegen dieses Mahl einen Tag vor das Fest;[3] Einige wollen es sogar mit dem früher in Bethanien gehaltenen identificiren.[4] Dieses

---

[1] Olshausens Commentar über die Leidensgeschichte. S. 43.

[2] Aehnlich Hengstenberg Evang. Kirchenzeit. 1838. S. 681.

[3] So *Bynaeus* De morte Jesu Christi. I, 390. Wichelhaus Versuch eines ausführlichen Commentars über die Leidensgesch. S. 154 ff. Im engsten Anschluß an diese Schrift, welche in etwas freierer Weise auf den gelehrten Untersuchungen des alten Bynäus fußt, Röpe Daß das Mahl des Fußwaschens mit dem Paschamahl nicht identisch sei. Hamburg 1856. — Ebenso auch Döllinger Christenthum und Kirche zur Zeit der Grundlegung. Regensburg 1860. S. 37.

[4] So *Lightfoot* Harm. Evang. (Op. omn. Ed. II. tom. II, p. 48 sq.)

Schisma bildete sich sehr bald unter den Vertretern jener Ansicht, und trennte sogar die angesehensten Wortführer derselben von einander. Wer eine Widerlegung der letztern vorzüglich von dem Engländer Lightfoot aufgestellten Meinung wünscht, der lese hierüber den Bynäus[1] nach. Wir können uns derselben hier um so mehr überheben, als wir die beiden Parteien gemeinschaftliche Voraussetzung als unzulässig bestreiten, und darum die zwischen Lightfoot und Bynäus verhandelte Frage für durchaus überflüssig, ja unberechtigt halten müssen.

Man beruft sich zur Begründung der vorgenommenen Trennung auf mehre Ausdrücke bei Johannes, welche die Annahme, das von ihm erzählte Mahl sei ein Paschamahl gewesen, nicht aufkommen lassen sollen. Man hebt zunächst den bereits genannten Ausdruck *δείπνου γενομένου* hervor, und behauptet, das Auslassen des Artikels insinuire, daß der Evangelist nicht ein bestimmtes Mahl, das Paschamahl meine, sondern überhaupt irgend eine Mahlzeit.[2] Mit vollem Rechte will man in diesem Zwischensatze den allgemeinen Sinn finden: beim Mahle, als sie am Essen waren. Warum aber gerade vom Paschamahle Johannes diesen Ausdruck nicht hätte gebrauchen können, läßt sich nicht begreifen. Hätte es sich hier um die bestimmte Bezeichnung des Paschamahles gehandelt, so würden wir gewiß den Artikel vermissen. Da er aber nur allgemein sagen wollte: während des Essens, ist jener Mangel gar nicht auffallend. Auch wir würden in gleicher Lage uns nicht des Ausdruckes bedienen: während des Paschamahles, sondern einfach sagen: beim Essen.

Wie Wichelhaus[3] dazu kömmt, auf die Stelle bei Johannes (12, 26) so viel Gewicht zu legen, läßt sich völlig nicht begreifen. Dort wird nämlich erzählt, Jesus habe den Verräther kenntlich gemacht durch die Darreichung eines eingetunkten Bissens. Dafür meint Wichelhaus, finde sich in den Riten, mit denen die Feier des Paschamahles umgeben war, keine Stelle. Das ist richtig.

---

[1] A. a. O. I, 379 ff.

[2] So außer den angeführten auch Bleek Beiträge zur Evangelien-Kritik S. 127.

[3] A. a. O. S. 158 f.

Wenn die Erklärer und Archäologen sich abgemüht haben, diese Darreichung mit irgend einer bei dem Paschamahle vorgeschriebenen Ceremonie in Verbindung zu bringen, so haben sie sich dabei freilich einer sehr überflüssigen Mühe unterzogen. Höchstens könnte man durch die Annahme einer kleinen Abweichung von den gewöhnlichen Ceremonien die Handlung des Herrn mit den Riten des Paschamahles in Verbindung bringen. Hieraus folgt aber nur, daß man aus jener Stelle den Beweis nicht führen könne, das von dem vierten Evangelisten erzählte Mahl sei ein Paschamahl gewesen. Wichelhaus geht weiter. Er wirft sogar Maldonat einen „groben Irrthum" vor, welcher der höchst ungewisse Aussichten bietenden Untersuchung über den eingetunkten Bissen ausweichend, dessen Darreichung von den Ceremonien des Paschamahles trennte.[1] Darin hat Maldonat jedenfalls Recht, daß, falls das von Johannes referirte Mahl ein Paschamahl gewesen ist, wir keine Andeutung besitzen, daß Jesus vor dem Genusse des Lammes dem Verräther den Bissen dargereicht habe. Darin hat er ferner Recht, daß man nach dem Genusse des Lammes ein freieres, nicht an religiöse Gebräuche gebundenes Mahl begann. Wenn aber Wichelhaus meint, man habe nach dem Genusse des Paschalammes nichts mehr essen dürfen, und die gegentheilige Ansicht einen groben Irrthum nennt, so hätte er sich selbst besser über die Sache informiren sollen, ehe er sich ein so hartes Urtheil erlaubte. Seine Berufung auf Buxtorf[2] reicht nicht aus zum Nachweis seiner Behauptung. Wir werden später sehen, daß Maldonats Ansicht der Wichelhaus'schen wenigstens gleichberechtigt an die Seite zu stellen ist; und somit wäre denn der „eingetunkte Bissen" auch beim Paschamahle nicht unmöglich gemacht.

Noch weniger aber wie die Darreichung des Bissens soll die Fußwaschung eine Stelle im Ritus der Paschaceremonien finden können.[3] Auch das ist wieder richtig. Bei der Darstellung des

---

[1] Comment. in quatuor Evang. Mogunt. 1602. II, 855.

[2] Vgl. *Buxtorf* De coena Domini (Dissertt. Basil. 1662. p. 286 sqq.).

[3] So auch schon *Lightfoot* L. c. p. 54. *Calmet* Dissert. II, 70.

letzten Mahles selbst werden wir später sehen, daß die Fußwaschung auch wirklich bei dem Evangelisten mit dem eigentlichen Paschamahle nichts zu thun hatte, vielmehr an's Ende desselben zu versetzen sei. Nur dann, wenn wir genöthigt wären anzunehmen, nach Johannes habe Jesus die Mahlzeit selbst unterbrochen, dürfte der Einwand einige Bedeutung haben, hierdurch sei ein Fehler gegen die vorgeschriebenen Pascharitentbegangen worden. Wenn aber der Evangelist sagt, *δείπνου γενομένου . . . ἐγείρεται ἐκ τοῦ δείπνου*, der Heiland sei beim Essen aufgestanden, so liegt hierin anders nichts ausgesprochen, als daß man sich von der Tafel noch nicht erhoben hatte. So konnte er sehr gut reden, wenn er auch das Paschalamm schon als verzehrt und alle vorgeschriebenen Gebräuche als beobachtet voraussetzte. Mag man sich unter dem Abschiedsmahle ein ganz beliebiges Mahl vorstellen, die Unterbrechung desselben durch die Fußwaschung wäre jedenfalls sehr sonderbar gewesen. Die Handlung, wie sie Johannes darstellt, charakterisirt sich vielmehr als Schluß des Mahles, von dem sich der Heiland erhob, und zugleich als Einleitung eines neuen. Doch hierüber später.

Röpe[1] hat sich ein besonderes Verdienst um die in Rede stehende Ansicht erwerben wollen, dadurch, daß er sich sehr viele Mühe gibt, nachzuweisen, das bei dem von Johannes erzählten Mahle Verhandelte habe mit dem, was die Synoptiker als beim letzten Paschamahle gesprochen referiren, nichts gemein. Es bezieht sich dies vornehmlich auf die Reden Jesu vom Verräther[2] und auf die an Petrus gerichtete Weissagung seines Falles.[3] Merkwürdig ist es, daß Röpe die Verschiedenheit der betreffenden Reden für so einleuchtend hält, daß er sie als einen Grund für seine Ansicht aufführt. Die Identität jener Reden pflegt sonst als der stärkste Beweisgrund gegen diese Ansicht geltend gemacht zu werden, und noch Wichelhaus[4] gibt sich alle Mühe, ihn so gut es gehen mag zu beseitigen.

---

[1] A. a. O. S. 17 ff.

[2] Matth. 26, 21 ff., Marc. 14, 18 ff., Luc. 22, 21 ff. vgl. Joh. 13, 18 ff.

[3] Matth. 26, 31 ff., Marc. 14, 27 ff., Luc. 22, 31 ff. vgl. Joh. 13, 36 ff.

[4] A. a. O. S. 160 ff.

Vergleichen wir die Berichte. Aus den Ermahnungen Jesu zur Demuth, wie sie von Lucas und von Johannes mitgetheilt werden, läßt sich trotz der großen Aehnlichkeit des Inhaltes nicht gerade auf die Identität der Mahlzeiten schließen. Lucas (22, 24 ff.) erzählt nämlich, es sei ein Streit unter den Jüngern entstanden, wer der größte sei; Jesus habe ihnen das verwiesen, und gesagt, der größere müsse dem geringern dienen, wie er es ihnen selbst durch sein Beispiel zeige. Johannes (13, 12 ff.) aber berichtet, nach der Fußwaschung habe Jesus den Jüngern die Bedeutung derselben erklärt mit den Worten: Ihr nennt mich Lehrer und Herr; und so ist's recht, denn ich bin es. Wenn ich also, euer Herr und Lehrer euch die Füße gewaschen habe, so müßt auch ihr einander die Füße waschen. Wichelhaus hat Recht, wenn er sagt, das von Johannes Referirte habe der Heiland an die Fußwaschung angeknüpft, und der Streit unter den Jüngern über die hervorragendste Stellung im Reiche des Messias habe am folgenden Abend ihm Veranlassung bieten können, in der von Lucas erzählten Weise auf die Tags vorher gegebenen Ermahnungen zurückzukommen.

Anders aber verhält es sich mit den Hinweisungen Jesu auf den Verräther. Wir wollen weniger auf die große Aehnlichkeit zwischen dem Referate der Synoptiker und dem des Johannes Gewicht legen, weil, falls der Heiland bei zwei verschiedenen Gastmählern vom Verräther gesprochen haben sollte, es in der Natur der Sache lag, daß dieses auf ähnliche Weise geschah. Auch würde es uns nicht auffallen, wenn Jesus bei der ersten Gelegenheit eine kurze Andeutung hinsichtlich des Verrathes gegeben, und am folgenden, seinem letzten Abende die Person des Verräthers gekennzeichnet hätte. Es verhält sich aber in der That ganz anders. Gerade nach dem Berichte des h. Johannes wird Jesus sehr erregt und hebt in feierlichem Tone an: Wahrlich, wahrlich ich sage euch, Einer aus euch wird mich verrathen! (13, 21.) Diese Situation war so ergreifend, daß Petrus den Johannes veranlaßte, den Heiland zu fragen, wer der Verräther sei. Jesus macht ihn kenntlich, und Judas entfernt sich. Wenn Johannes sagt, von den Anwesenden habe Niemand gewußt, was Jesus mit den an Judas gerich-

teten Worten wolle: Was du thun willst, das thue bald, so bezieht sich das nur auf die augenblickliche Scene. Bei der Aufregung, in der Jesus gesprochen, und bei dem Eindrucke, den seine erste Rede auf die Jünger machen mußte, ist es ganz undenkbar, daß sie das zwischen Petrus, Johannes und ihrem Meister vorgegangene nicht hätten bemerken sollen. Es ist undenkbar, daß sie sich nicht Alle auf's höchste dafür interessirten, zu wissen, wen Jesus meine. Trotzdem soll Judas am nächsten Abende nach den Synoptikern ganz ruhig erschienen sein, selbst den Heiland gefragt haben, ob er der Verräther sei, und erst nach erhaltener Antwort: Du hast's gesagt, sich entfernt haben. Ja die übrigen Apostel geriethen trotz der eindrucksvollen Vorgänge vom vorigen Abende über die Rede des Heilandes in Bestürzung, und der Reihe nach fragten sie, ob er sie meine. Das klingt denn doch höchst sonderbar. Sollte es eben angehen, so müssen wir hiernach geneigt werden, die beiden Scenen zu identificiren. Wie die einzelnen Vorgänge am besten sich aneinander reihen, wird später zur Sprache kommen.

Sollte indeß noch Jemand an der Identität der beiden Mahlzeiten zweifeln, so muß alles Bedenken schwinden, sobald man die an Petrus gerichteten Worte nach den einzelnen Berichten betrachtet. Zuvörderst machen wir schon auf den Umstand aufmerksam, daß es doch sehr auffallend wäre, wenn bei beiden Mahlzeiten Jesus von den beiden Vorgängen, dem Verrathe des Judas und der Verleugnung des Petrus in so gleichmäßiger Weise gesprochen hätte. Das ist aber nicht das Einzige. Die Aehnlichkeit der Berichte über die an Petrus gerichtete Rede ist nicht allein ebenso auffällig als die, welche sich in der Bezeichnung des Verräthers kundgibt, sondern die von Johannes referirten Worte können sogar nicht schon am zweiten Tage vor der Gefangennehmung gesprochen sein. Jesus sagt nämlich zu Petrus: Der Hahn wird nicht krähen, so hast du mich drei Mal verleugnet.[1] Das würde nach unserer einfachern Redeweise lauten: Vor dem Hahnenschrei, d. h. vor dem Anbruche des Morgens wirst du mich drei Mal verleugnet haben. Daß jeder unbefangene Leser mit dem, der dieses traurige Wort

---

[1] Joh. 13, 38.

selbst aus dem Munde seines Meisters vernahm, darunter nicht einen beliebigen Anbruch des Tages verstehen konnte, sondern an den unmittelbar folgenden Tag denken mußte, halten wir für überflüssig zu bemerken. Freilich wird nicht, wie bei Matthäus (26, 34) „in dieser Nacht" hinzugefügt; aber dies kann natürlich den Sinn jener Worte nicht im geringsten modificiren. Wenn Lightfoot[1] sich auf diesen Umstand stützt, so offenbart er eben dadurch, daß ihm keine geeignetere Einwendung zu Gebote stand. Wichelhaus[2] hat das Unhaltbare dieses Einwandes wohl erkannt. Er läßt darum den Hahnenschrei zwar den unmittelbar folgenden Morgen ankündigen; nimmt aber an, die betreffenden Worte bei Johannes seien am Morgen nach dem Abendessen gesprochen worden. Aber auch das reicht nicht aus. Beim Beginne eines Tages wird Niemand, um den folgenden Tag zu bezeichnen, sich des Ausdrucks bedienen: vor Tagesanbruch. So sagt man nur am Abend vorher.

Wir sehen, die Trennung der berichteten Mahlzeit in zwei, in eine Johanneische und eine synoptische ist die klarste Flucht jenes harmonistischen Versuches.

21. Nach diesen Untersuchungen also sind wir auf der einen Seite gezwungen, das Abschiedsmahl als ein am gesetzlichen Termine, dem vierzehnten Nisan, gefeiertes Paschamahl anzunehmen, und auf der andern Seite Johannes von demselben Mahle sagen zu lassen, es sei *πρὸ τῆς ἑορτῆς* gehalten worden. Es handelt sich also jetzt um die Erklärung dieses Ausdruckes. Daß er etwa den dreizehnten Nisan, und jeden andern vorhergehenden Tag bezeichnen könne, ist daraus klar, daß am Abende des vierzehnten das Fest begann. Aber soll er auch den vierzehnten selbst bezeichnen können, und zwar auch dann noch, wenn dieser bereits sich dem Abende genähert hat, oder, worauf es hier eben ankömmt, wenn nach der jüdischen Festordnung das Fest schon begonnen hat? Man hat darauf aufmerksam gemacht, das *ἑορτή* entspreche dem hebräischen חַג, mit diesem Worte aber werde 4. Mos. 28, 17 und sonst der

---

[1] L. c. p. 54.

[2] A. a. O. S. 166. Vgl. Röpe a. a. O. S. 23 ff.

fünfzehnte Nisan bezeichnet.[1] *πρὸ τῆς ἑορτῆς* würde demgemäß nichts anderes heißen, als vor dem Feste, d. h. vor dem fünfzehnten Nisan. Hiergegen ließe sich einwenden, daß das חַג eben mit dem Abende des vierzehnten begann, dieser Abend also nicht als dem fünfzehnten Nisan, oder dem Feste vorhergehend betrachtet werden könnte. Das kann man nun freilich nicht bestreiten, daß die Juden die Festfeier am Abend des vorhergehenden Tages begannen. Aber darin liegt auch nicht der Schwerpunkt der Frage. Es kömmt nur darauf an, ob man diesen abendlichen Anfang des Festes auch schon mit demselben Namen bezeichnete wie den fünfzehnten Nisan selbst, d. h. mit andern Worten, ob man wirklich den vorhergehenden Abend ganz und gar, auch dem Namen nach, mit dem folgenden Tage eins werden ließ.

Zunächst ist hierbei zu bemerken, daß die Sitte, den Tag mit dem vorhergehenden Abend beginnen zu lassen, sich nur auf die jüdische Festordnung beschränkte, und nicht auf die Zeitrechnung ausgedehnt werden darf. Der fünfzehnte Nisan begann Morgens um sechs Uhr; das auf denselben fallende Osterfest den Abend vorher. Dieser Unterschied wird nicht erst in späterer Zeit, wie von Flavius Josephus[2] gemacht, welcher das Pascha vom Feste der ungesäuerten Brode unterscheidet, indem er unter jenem die Abendfeier des vierzehnten Nisan versteht. Dieser Unterschied tritt uns in der Stiftungsurkunde des Festes selbst entgegen. Es wird durch Moyses das Gesetz gegeben, am Abende des vierzehnten Nisan Ungesäuertes mit dem Paschalamme zu verzehren.[3] Am fünfzehnten, oder wie es 5. Mos. 16, 6 sehr deutlich heißt, am andern Morgen soll denn das eigentliche Fest beginnen.[4] Hieraus erhellt zur Genüge, daß schon bei der Entstehung des Paschafestes die Feier des Osterlammes als die Einleitung zu dem mit Anbruch

[1] Vgl. Jahn Bibl. Archäolog. III, 313. Tholuck Comment. zu Joh. 13, 1.

[2] Antt. III, 10, 5: *πέμπτῃ καὶ δεκάτῃ διαδέχεται τὴν τοῦ πάσχα ἡ τῶν ἀζύμων ἑορτή.*

[3] 2. Mos. 12, 18. 3. Mos. 23, 5. 4. Mos. 28, 16. 5. Mos. 16, 6.

[4] כְּבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ מוֹעֵד צֵאתְךָ מִמִּצְרָיִם wörtlich: Beim Aufgange der Sonne (ist) das Fest deines Auszuges aus Aegypten.

des folgenden Tages beginnenden Feste angesehen wurde, daß erst mit dem fünfzehnten, der darum auch an den bezeichneten Stellen der erste Tag des Osterfestes genannt wird, das eigentliche Fest begann.[1] Da aber das Essen des Osterlammes schon auf den vierzehnten verlegt wird im mosaischen Gesetze, so begann der fünfzehnte, d. h. der erste Ostertag (חַג, ἑορτή) mit dem Anbruch des folgenden Morgens. Der Abend vorher, an dem man das Osterlamm aß, war demgemäß πρὸ τῆς ἑορτῆς. So hätte man sich jedenfalls zu Moyses Zeiten ganz richtig ausgedrückt.

Nun wollen wir nicht bestreiten, daß das Wort ἑορτή in späterer Zeit eine weitere Bedeutung erhielt, daß es auf die gesammte Festfeier übertragen wurde, wie sie mit dem Abende des vierzehnten Nisan bereits begann. Damit aber ist nicht gesagt, daß man nicht auch die ursprüngliche Bedeutung des ἑορτή, nach der es dem hebräischen חַג entsprach, beibehielt, und speziell den fünfzehnten Nisan damit bezeichnete. Die angeführte Stelle aus Josephus beweist dies zur Genüge. Wenn am fünfzehnten der Tag des Pascha durch die ἑορτὴ τῶν ἀζύμων aufgenommen wird, dann wird diese doch auf's Klarste vom vorhergehenden Abend getrennt und auf den fünfzehnten Nisan beschränkt. Josephus konnte nach dieser seiner Terminologie jenen Abend πρὸ τῆς ἑορτῆς nennen. Warum soll Johannes es nicht gethan haben?[2] Nehmen ferner ja doch alle Gegner dieser Erklärung an, Johannes bezeichne (19, 14) mit παρασκευὴ τοῦ πάσχα den 14. Nisan, den Vorbereitungstag zum Paschafest. Dieser unrichtigen Deutung aber liegt jedenfalls die richtige Voraussetzung zu Grunde, daß mit dem 15. Nisan das Fest begann. Ist es darum nicht lediglich ein Unterschied in der Form, statt: Vorbereitungstag zum Pascha, zu sagen: Tag vor dem Fest? Wie kann man nun jenes vom 14., dieses vom 13. Nisan deuten wollen?

---

[1] Vgl. George Die älteren jüdischen Feste. Berlin 1835. S. 245.

[2] Selbst de Wette (Comment. zu d. St. 5. Ausgabe v. Brückner, S. 238) gibt die Möglichkeit zu, daß der Evangelist das Paschamahl zu dem προεόρτιον zählte, und findet dies nur nach V. 29 unwahrscheinlich.

Es ist deßhalb gar nicht nothwendig, mit Lücke,[1] Patrizi[2] u. A. daran zu erinnern, daß Johannes für Nicht-Juden schrieb, und anzunehmen, er habe die jüdische Kalenderordnung verlassen, und sich der römisch-griechischen anbequemt, nach der der Tag erst mit dem Morgen begann. Nein, nach ihrer eigenen Ausdrucksweise, wie sie sich schon im Buche Exodus findet, und wie sie sich bis zu den Zeiten des Josephus erhalten hat, ließen die Juden selbst die *ἑορτή* mit dem Tagesanbruch des fünfzehnten Nisan beginnen. Wenn man in der spätern Zeit mit *ἑορτή* das ganze Fest mit Einschluß des Abendes des vierzehnten Nisan bezeichnete, so haben wir gerade darin eine kleine Abweichung von dem ursprünglichen Sprachgebrauche zu erkennen.[3] *πρὸ τῆς ἑορτῆς* war aber nach diesem Sprachgebrauche die präciseste Bezeichnung des Abendes des vierzehnten Nisan. Dazu kömmt noch ein anderer Umstand, der uns gerade an unserer Stelle diesen Ausdruck in dem genannten Sinne auffassen läßt. Noch während des Essens, welches *πρὸ τῆς ἑορτῆς* begann, in der Nacht[4] konnten die Jünger glauben, der Heiland habe Judas ausgesandt, zu dieser unbequemen Zeit Einkäufe für's Fest[5] zu machen. Das läßt uns mit voller Sicherheit schließen, daß Johannes mit *πρὸ τῆς ἑορτῆς* den der *ἑορτή*, dem fünfzehnten Nisan, unmittelbar vorhergehenden Abend gemeint habe. Die Jünger hätten nicht vermuthen können, während der Nacht wolle der Herr die fehlenden Vorbereitungen zum Feste treffen, wenn nicht gleich am folgenden Tage diese Vorbereitungen getroffen sein mußten. Hiernach wären wir nicht allein berechtigt, mit vielen Andern[6] das *πρὸ τῆς ἑορτῆς* bei Johannes für den Abend des

---

[1] Commentar zu Joh. 13, 1.

[2] De Evang. lib. III. diss. 50 n. 23.

[3] Hilgenfeld Paschastreit S. 223 „fühlt, wie Johannes einen so besondern Nachdruck auf das *πρὸ τῆς ἑορτῆς* legt“. Dieses Gefühl beruht auf dem Partei-Interesse, den Johannes seiner ganzen Tendenz nach zu den Synoptikern in Widerstreit zu setzen, wird aber durch unsere Erklärung der Worte von vorne herein als kritisch unberechtigt abgewiesen.

[4] Joh. 13, 30: *ἦν δὲ νύξ, ὅτε ἐξῆλθε (ἰούδας).*

[5] Ebend. V. 29: *τινὲς γὰρ ἐδόκουν . . . ὅτι λέγει αὐτῷ ὁ ἰησοῦς· ἀγόρασον ὧν χρείαν ἔχομεν εἰς τὴν ἑορτήν.*

[6] Vgl. außer den bereits angeführten z. B. *Cornelius a Lapide* Comment.

vierzehnten Nisan zu halten, sondern sogar durch den Text des Evangeliums selbst auf diese Annahme hingewiesen.

Man hat freilich dieser Bemerkung entgegen gehalten, es sei nicht erlaubt gewesen, in der Nacht vom vierzehnten auf den fünfzehnten Nisan noch Einkäufe zu machen. Indeß beruht dieser Einwand mehr auf einer vorgefaßten subjektiven Anschauung als auf historischen Gründen. Ob man am ersten Festtage selbst, am fünfzehnten Nisan habe kaufen dürfen oder nicht, wird später untersucht werden. Wie wir aus dem mosaischen Gesetz selbst erkannt haben, begann der fünfzehnte mit dem Morgen, vom fünfzehnten aber und dem einundzwanzigsten allein ist an den angeführten Stellen als von Feiertagen die Rede. Wäre es auch verboten gewesen, an diesen beiden Tagen Einkäufe zu machen, so wurde die vorhergehende Nacht jedenfalls vom Verbote noch nicht betroffen.[1] Wir bleiben darum bei der Bemerkung stehen, die Jünger hätten an ein Einkaufen von Seiten des Judas zu so ungelegener Zeit gar nicht denken können, wenn noch ein ganzer Tag vor dem Feste übrig war, die zu demselben nöthigen Einkäufe zu machen.[2] *Πρὸ τῆς ἑορτῆς* bleibt also nothwendig die Bezeichnung des Abends des vierzehnten Nisan.

Ehe wir weiter untersuchen, welche Angaben uns Johannes bietet, den Tag des Abschiedsmahles Jesu zu bestimmen, müssen wir uns erst unserer Errungenschaft versichern. Wir haben nicht gewaltsam jenen Sinn in die Worte *πρὸ τῆς ἑορτῆς* hineingelegt. Diese Worte selbst wie die weitere Erzählung des Evangelisten legen uns keine Erklärung näher als eben jene. Wir können darum die folgenden Untersuchungen nur auf Grund der vorläufigen Annahme vornehmen, daß Johannes ebenso wie die Synoptiker den vierzehnten Nisan als den Tag des letzten Mahles bezeichne. Sollte

---

ad Joan. 13, 1. *Tillemont* Mémoires pour servir etc. T. II. P. 3. p. 170. (Lettre au P. Lami). Lichtenstein Lebensgeschichte Jesu. S. 352.

[1] Auch nach Pesach. IV, 5 verbot nur die strengere Schule des Schamai das Arbeiten in jener Nacht.

[2] So auch Guerike Ueber das letzte Mahl Jesu. (Winer's krit. Journal Bd. 3. St. 3. S. 271). J. P. Lange Leben Jesu. Heidelberg 1846. III, 1314. Olshausens Commentar zur Leidensgesch. Revidirt von Ebrard S. 55.

dem der Evangelist an andern Stellen nicht geradezu widersprechen, so scheint diese Annahme unwiderleglich zu sein.

22. Als weiterer Beweis gegen diese Annahme pflegt die Stelle bei Johannes geltend gemacht zu werden, an der es heißt, die Juden hätten das Prätorium nicht betreten, um sich nicht zu verunreinigen, weil sie das Pascha noch essen wollten.[1] Der Ausdruck *πάσχα* in diesem Satze wird gewöhnlich gleich bedeutend mit Paschalamm genommen, und aus dieser Notiz des Evangelisten die Schlußfolgerung gezogen, die Juden hätten am Abende des Todestages Jesu das Paschalamm verzehren wollen. Entweder, meint man dann, müsse eine Doppelfeier des Osterfestes in Jerusalem angenommen werden, an deren erstem Tage Jesus, und an deren zweitem die Juden, wenigstens ein Theil derselben, das Osterlamm verzehrten; oder aber man müsse zugeben, daß Jesus das Osterlamm nicht genossen, sondern am vierzehnten Nisan schon vor Gericht gestanden habe. Das Erste haben wir früher als unzulässig erkannt, indem eine solche Annahme sich historisch durchaus nicht rechtfertigen ließe. Das Andere ist durch den allzu klaren Bericht der Synoptiker ausgeschlossen.

Die Willkür der neuern Kritik käme uns hier sehr gut zu Statten, um dies Dilemma nicht zu lösen, sondern zu beseitigen, wenn sie nur überhaupt auf wissenschaftliche Berechtigung Anspruch machen könnte. Weiße[2] hat einfach behauptet, es käme sonst nicht vor, daß das Betreten eines heidnischen Hauses den Israeliten levitisch unrein mache, es müsse darum jene Notiz sich wohl irrthümlich in das vierte Evangelium eingeschlichen haben. So leichten Kaufs glauben wir die Sache nicht abthun zu können; und doch lassen wir jenes Dilemma nicht gelten.[3]

---

[1] Joh. 18, 28: *καὶ αὐτοὶ οὐκ εἰσῆλθον εἰς τὸ πραιτώριον, ἵνα μὴ μιανθῶσιν, ἀλλ' ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα.*

[2] Evang. Gesch. Leipzig 1838. 2. Bd. S. 301.

[3] Woher Ewald Geschichte V, 428 weiß, daß die Juden drei Tage vor dem Feste kein heidnisches Haus hätten betreten dürfen, ist uns unbekannt. Jedenfalls aber lag die Verunreinigung im Betreten des heidnischen Hauses, wie schon *Euseb.* De Pasch. n. 10 (Nov. Bibl. Patr. IV, 215) es richtig aus-

Das genannte Dilemma ruht nämlich auf der Voraussetzung, daß unter πάσχα das Paschamahl, bei dem das Osterlamm verzehrt wurde, zu verstehen sei, oder noch spezieller das Lamm selbst. Nun kömmt freilich das hebräische פֶּסַח und davon abgeleitet, das griechische πάσχα sehr oft in dieser Bedeutung vor; indeß ist das nicht die einzige Bedeutung des Wortes.

Rauch[1] faßt das φαγεῖν τὸ πάσχα an unserer Stelle gleichbedeutend mit φαγεῖν τὰ ἄζυμα. Aber daß πάσχα oder das ihm entsprechende פֶּסַח geradezu für ἄζυμα bezüglich מַצּוֹת gesetzt werde, ist nicht nachweisbar, und um so weniger glaublich, als eben an den mehrfach angeführten Stellen des Pentateuch und der Alterthümer des Josephus die Feier der beiden Tage, des vierzehnten und fünfzehnten Nisan, nach jenen Namen πάσχα und ἄζυμα unterschieden wird. Der Abend des vierzehnten war die Feier des Pascha; der fünfzehnte begann das Fest des Ungesäuerten. Hiernach muß es sehr unwahrscheinlich werden, daß man trotz dieser durchgreifenden Unterscheidung auch die Benennungen wiederum soll miteinander verwechselt haben. πάσχα mag einen vieldeutigen, und auch mitunter sehr allgemeinen Sinn zulassen; aber „Ungesäuertes" kann es nach dem Gesagten wohl nie bedeuten.

Wie Rauch zu speziell, so hat Wieseler[2] und nach ihm Ebrard[3] πάσχα an unserer Stelle bei Johannes etwas zu allgemein gefaßt. Das φαγεῖν τὸ πάσχα soll, wenn es auch zunächst auf die Theilnahme an den gesetzlichen Mahlzeiten bezogen wird, doch allgemein so viel heißen, als das Osterfest feiern.[4] Man

---

gesprochen hat: ἵνα δὴ μὴ ὑπὸ στέγην ἑλληνικὴν εἰσελθόντες ὥς γε ᾤοντο μιανθῶσι.

[1] Ueber das letzte Paschamahl (Theol. Stud. und Krit. 1832. III, 546.).

[2] Chronologische Synopse. S. 383 f., Recension von Bleeks Beiträgen zur Evang.-Kritik (Reuters Allg. Repert. für die theol. Literatur. Berlin 1849. 4. H. S. 8 ff.).

[3] Das Evang. Joh. u. s. w. S. 44.

[4] Ebrard ist in seiner neuesten Schrift, der Revision des Olshausen'schen Commentars zur Leidensgesch. S. 44, auch auf den Gedanken gekommen, das φαγεῖν nicht so ganz abzuschwächen, sondern in dem πάσχα etwas der eigentlichen Bedeutung des φαγεῖν Entsprechendes zu finden.

beruft sich, um dies zu beweisen, auf eine Stelle, wo es von den Israeliten heißt, sie hätten „das Fest gegessen".[1] Es ist ganz unstatthaft, weil auch nicht dem Scheine nach durch äußere Gründe der Kritik gerechtfertigt, wenn Bleek[2] meint, es könne leicht ויאכלו ein Schreibfehler sein für ויכלו, sie „aßen" für sie „hielten das Fest". Wollen wir diesen ungewöhnlichen Ausdruck „das Fest essen" erklären, so müssen wir entweder die Bedeutung des „essen" abschwächen in „halten", oder dem מוֹעֵד die übertragene Bedeutung „Festmahlzeit" zuerkennen. Bedenken wir nun, daß die wesentlichen Satzungen in Betreff des Osterfestes eben Speisegebote waren, und daß das Wort מוֹעֵד — ursprünglich „die festgesetzte Zeit", „der Termin", auch andere übertragene Bedeutungen zuläßt, wie „Festversammlung", „Festfeier", so scheint es uns eine sehr gut zulässige Metonymie zu sein, wenn an unserer Stelle מוֹעֵד für „Festmahl" gesetzt ist. Diese Erweiterung der Bedeutung von מוֹעֵד scheint uns viel weniger bedenklich, als eine höchstens sachlich erklärliche, aber sprachlich ungerechtfertigte Abschwächung des אכל. Demgemäß kann also unsere Stelle bei Johannes: *φαγεῖν τὸ πάσχα* nicht mit Berufung auf 2. Chron. 30, 22 übersetzt werden mit: „um das Fest zu feiern."

23. Diese unsere Abweichung von Wieseler ist indeß keine wesentliche, und betrifft nicht das in dieser Stelle liegende historische Moment, sondern nur dessen formelle Einkleidung. Wie schon bemerkt, bezieht auch Wieseler die Festfeier, die in dem *φαγεῖν τὸ πάσχα* liegen soll, auf die Festmahlzeiten. Wir kommen darum mit ihm auf die besprochene Stelle in 2. Chron. 30, 22 zurück, nur in etwas anderer Weise. An dieser Stelle heißt es, die Israeliten hätten die Festmahlzeiten gegessen sieben Tage lang. Dies bestätigt uns, was wir auch aus andern Angaben wissen, daß

[1] וַיֹּאכְלוּ אֶת־הַמּוֹעֵד 2. Chron. 30, 22.

[2] Beiträge S. 111. Wenn der griechische Uebersetzer hier *συνετέλεσαν τὴν ἑορτὴν τῶν ἀζύμων* geschrieben, so ist das keine kritische Bestätigung für eine etwaige Variante ויכלו, sondern nur eine willkührliche Beseitigung der Schwierigkeit. Sehr richtig bemerkt schon Wichelhaus a. a. O. S. 208, das *συνετέλεσαν* habe kritisch so wenig Werth, wie eine erleichternde Variante.

außer dem Paschalamm noch andere Opfermahlzeiten während der Ostertage Statt fanden. Diese Opfermahlzeiten werden aber an der genannten Stelle mit dem Namen מוֹעֵד bezeichnet, — ein Wort, welches, auf das Osterfest angewandt, ganz gleichbedeutend ist mit פֶּסַח, der speziellen Benennung für dieses Fest. Anstatt zu sagen: Die Festmahlzeiten (מוֹעֵד) sieben Tage lang essen, hätte der Hebräer auch sagen können: die Osterfestmahlzeiten essen. Konnte er bei מוֹעֵד jene Metonymie sich erlauben, so hätte er mit demselben Rechte in derselben Bedeutung פֶּסַח gebrauchen können. Das aber wäre dann genau unser Johanneisches *φαγεῖν τὸ πάσχα* gewesen.[1]

Doch bedarf es dieser Schlußfolgerung nicht einmal. Wir finden wirklich schon im Alten Testamente das פֶּסַח in der genannten Bedeutung gebraucht. Bekanntlich durfte als eigentliches Paschaopfer nur ein Lamm geschlachtet werden. Nun wird aber durch Moyses dem Volke die Vorschrift gegeben, als פֶּסַח Kleinvieh und Rindvieh zu opfern.[2] Daraus ist mit Nothwendigkeit zu folgern,

---

[1] Wie Rauch in dem Johanneischen *πάσχα*, so hat freilich Weitzel (Die christl. Passafeier S. 308. A. 1.) in dem מוֹעֵד an der genannten Stelle der Chronik geradezu das „Ungesäuerte" erkennen wollen. Er läßt den Chronisten erst vom Osterfest im Allgemeinen, dann von V. 15 an vom Opfern des Paschalammes, schließlich V. 21 f. vom Essen des Ungesäuerten reden. Diese Stufenfolge ist indessen im Text selbst nicht begründet. Schon V. 13 wird vom „Feste des Ungesäuerten" gesprochen, was nebenbei Weitzel's Annahme widerlegt, der Chronist nenne das Paschafest überhaupt nur פֶּסַח. Nach dieser Annahme müßte dann „das Fest des Ungesäuerten" in V. 13 die Feier sein mit Ausschluß des Abends des vierzehnten Nisan, was mit Weitzel's Erklärung der Stelle durchaus in Widerspruch stände. Wie er außerdem die Bedeutung des מוֹעֵד speziell für „ungesäuertes Brod" rechtfertigen will, bleibt förmlich unbegreiflich.

[2] 5. Mos. 16, 2, וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ צֹאן וּבָקָר — Es wäre auch hier wiederum höchst willkürlich, wollte man mit Bleek a. a. O. S. 111 das פֶּסַח bloß auf צֹאן, und nicht auf בָקָר beziehen. Schon dem Glossator zu dem talmudischen Traktate Pesach. fol. 70, 2 ist die Zusammenstellung aufgefallen; aber auch er bezog das בָקָר mit auf פְּסָחִים und erklärte es von den übrigen Osteropfern.

daß wenigstens an dieser Stelle das פֶּסַח mehr als das Paschalamm in sich begreift, wenn wir auch unter dem Kleinvieh (צֹאן) nur die Paschalämmer verstehen wollten. Dieser Gebrauch des פֶּסַח ist aber auch keineswegs ein vereinzelter gewesen. 2. Chron. 35, 7 werden als solche פְּסָחִים Lämmer, Böcke, Rinder genannt. Die beiden letztern Thiergattungen konnte man jedenfalls zum eigentlichen Paschaopfer nicht verwenden und doch zählte man sie unter die פְּסָחִים. Mit diesem Namen können also die Osteropfer überhaupt bezeichnet werden, nicht das Paschalamm allein.[1] Daß also auch Johannes mit seinen Worten φαγεῖν τὸ πάσχα nicht nothwendiger Weise gerade das Osterlamm meine, ist hieraus klar.[2] Da wir nun früher die Annahme machen mußten, auch er lasse, wie die Synoptiker, den Heiland am fünfzehnten Nisan erst vor Gericht stehen, so müssen wir an jener Stelle auf diese wenigstens als möglich nachgewiesene Annahme zurückkommen. Wir behaupten darum, Johannes meint (18, 28) mit πάσχα nicht das Osterlamm, sondern das am fünfzehnten Nisan zu schlachtende Osteropfer, — Chagiga[3] genannt.

24. Die zahlreichen Vertreter dieser Ansicht[4] haben sich indessen

---

[1] Dasselbe findet sich auch in dem talmudischen Sprachgebrauche, wie Menachoth fol. 3, 1: עגל ופר ששחטן לשום פסח Andere talmudische Stellen der Art s. *Patritii* De Evang. diss. L, n. 28.

[2] Freilich denken wir bei πάσχα zunächst an das Osterlamm, weil wir den jüdischen Sprachgebrauch aus den todten Quellen jüdischer Alterthümer zu schöpfen genöthigt sind, und πάσχα meist in jenem Sinne daselbst gefunden wird. Hatte aber πάσχα eine weitere Bedeutung, so verhielt es sich bei einem Schriftsteller, der die Terminologie noch als eine im Munde Aller lebende kannte, jedenfalls ganz anders. Auf jenem Gefühle beruht die Bemerkung bei Tholuck Comment. zu Joh. 18, 28, πάσχα in der Bedeutung von Osteropfer überhaupt zu nehmen, sei etwas hart, aber doch durch Stellen des A. T. und des Talmud gerechtfertigt. Bleek sieht über den hervorgehobenen Unterschied zwischen Sonst und Jetzt hinweg, und meint, in jenem Sinne sei πάσχα ein „wenig verständlicher Ausdruck" gewesen. (Beiträge S. 112.)

[3] חֲגִיגָה ist herzuleiten von חַג Fest und bezeichnet darum das Festopfer.

[4] Schon in älterer Zeit ist diese Erklärung versucht worden auch von Protestanten wie von Harenberg Demonstratio qua ostenditur cet. (*Iken* Thes. phil.-theol. II, 539), *Frischmuth* An servator cet. (Sylloge diss. ad

damit noch nicht zufrieden gestellt. Sie haben versucht nachzuweisen, daß Johannes an jener Stelle dem Zusammenhange nach das Paschalamm gar nicht habe meinen können. Die Juden wollen nämlich jenem Zusammenhange gemäß nicht in das Richthaus des Prokurators hineingehn, um sich nicht zu verunreinigen, sondern, so lautet die etwas ungefügige Construktion, um das Pascha noch zu essen. Nun behauptet man, die Verunreinigung durch das Betreten eines heidnischen Hauses habe kein Hinderniß sein können für den abendlichen Genuß des Paschalammes. Durch eine Waschung am Abende sei diese Verunreinigung wieder weggenommen worden, und so habe dieser Umstand keinen Grund abgeben können, warum die Juden nicht in das Haus hätten hineingehen dürfen. Anders habe es sich mit dem Opfer des fünfzehnten Nisan verhalten, mit der Chagiga. Diese mußte noch am Vormittag dargebracht werden; jene Verunreinigung also, so fahren jene fort, die erst durch eine abendliche Waschung gehoben werden konnte, verhinderte die Juden in der That an der Darbringung des gesetzlich für den fünfzehnten Nisan vorgeschriebenen Opfers. Dies also wäre nothwendiger Weise unter dem πάσχα bei Johannes zu verstehen.[1]

Gegen diese Ausführung haben Andere, wie Lücke[2] und Ebrard[3] bemerkt, wenn auch die Unreinigkeit noch vor dem Essen des Osterlammes hätte abgewaschen werden können, so sei sie doch für das am Nachmittage schon vorzunehmende Schlachten ein Hinderniß gewesen. Aber schon Hengstenberg[4] hat mit Recht hervorgehoben, daß dies nur für Einzelne ein Hinderniß habe wer-

---

N. T. Amstel. 1702 p. 192.) und Andern; katholischer Seits aber hat schon der h. Thomas von Aquin in der Catene z. d. St. für diese Erklärung Alkuin angeführt, *Baronius* Annal. ad a. 34. n. 24, *Bellarmin*, De sacra Euchar. IV, 8 sq., *Cornel. a Lap.*, *Barradius* ad h. l. und viele Andere sind ihr beigetreten.

[1] So schon *Lightfoot* Horae talmud. in Joan. 18, 28. *Bynaeus* De morte J. Ch. III, 13 sq. *Tillemont.* l. c. p. 181 sqq. Gabler Kleinere theol. Schriften. Ulm 1831. I, 154 ff. Hengstenberg Evang. Kirchenzeitung 1838. n. 100 f. *Patritii* De Evang. lib. III. diss. 50, n. 28 sq. u. A.

[2] Commentar zu Joh. 18, 28.

[3] Wissenschaftl. Kritik S. 626. A. 3. 1. Aufl.

[4] A. a. O. n. 101.

den können, und außerdem bei diesem Geschäfte eine Stellvertretung zulässig gewesen sei. Um gar keinem Zweifel mehr Raum zu geben, hat jüngstens Ebrard[1] das φάγωσι des Johannes noch geltend gemacht, welches, die Richtigkeit jener früher von ihm selbst mit erhobenen Einwendung vorausgesetzt, in θύωσι verwandelt werden müßte.

Sehr beachtenswerth ist übrigens jene Exposition selbst manchen Gegnern der vorgelegten Erklärung der Johanneischen Stelle vorgekommen. Friedlieb[2] findet es auffallend, daß die Juden wegen des Paschamahles jene Verunreinigung fürchteten.[3]

25. Noch wartet unser die letzte mit den Synoptikern scheinbar im Widerspruch stehende Stelle bei Johannes. Der Evangelist sagt nämlich, es sei παρασκευὴ τοῦ πάσχα, ungefähr die sechste Stunde gewesen, als Pilatus den Heiland den Juden vorgestellt habe mit den Worten: Sehet euern König.[4] Auch hier gehen die Meinungen der Erklärer und Archäologen wieder auseinander. Die Einen meinen παρασκευή bedeute jeden Vorbereitungstag zu irgend einem Feste; παρασκευὴ τοῦ πάσχα sei also der Tag, der dem Osterfeste voraufging, an dem man durch Fortschaffen des Gesäuerten u. s. w. die Feier des folgenden Tages vorbereitete, der vierzehnte Nisan. Andere aber streiten dem Worte παρασκευή die allgemeine Bedeutung „Rüsttag" ab, und halten es für die gebräuchliche Abkürzung aus παρασκευὴ τοῦ σαββάτου. Als solche soll es geradezu „Freitag" heißen, und in der Zusammensetzung παρασκευὴ τοῦ πάσχα nicht Rüsttag zum Pascha, sondern Freitag des Pascha, oder verständlicher: Freitag der Osterwoche, nach unserm Sprachgebrauch Osterfreitag.

Ehe wir diese beiden Ansichten näher untersuchen, wollen wir der Vollständigkeit wegen eine dritte Erklärung namhaft machen, die nur in älterer Zeit, und auch da nur wenige Vertreter ge-

---

[1] Olshausens Commentar zur Leidensgesch. S. 44.

[2] Archäologie der Leidensgeschichte. Bonn 1842. S. 102.

[3] Was Brückner mit de Wette z. d. St. (5. Aufl. Leipz. 1863. S. 296) bemerkt, ist nur eine Wiederholung des von Bleek und Movers gegen die gegebene Auffassung Vorgebrachten, bedarf daher keiner neuen Widerlegung.

[4] Joh. 19, 14: ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα ὥρα δὲ ὡσεὶ ἕκτη.

funden hat. Lightfoot[1] nämlich und nach ihm Bucher[2] haben auch an dieser Stelle πάσχα für gleichbedeutend mit Osteropfer überhaupt auffassen wollen, und dann das παρασκευή als die Zeit erklärt, in der man die zu dem Opfer des fünfzehnten Nisan nöthigen Zubereitungen traf. Diese Erklärung scheitert schon an der einzigen Bemerkung, daß die Juden wohl eine Rüstzeit zum Paschafest, aber keine zur Chagiga kannten. Ist παρασκευή nothwendig als Rüstzeit oder Rüsttag aufzufassen ohne speziellere Beziehung zum Sabbath, so kann παρασκευὴ τοῦ πάσχα nur heißen der Rüsttag zum Osterfest.[3] Mit παρασκευή konnte auf keinen Fall der höchste Feiertag des Osterfestes selbst bezeichnet werden, es sei denn, daß das Wort einen viel speziellern Sinn forderte, als „Rüsttag". Dieser nunmehr verschollenen Erklärung lassen wir eine Umgehung der Schwierigkeit folgen, die in der neuern Zeit versucht worden ist, aber wohl noch weniger Anklang finden dürfte, als jene. Lichtenstein[4] hat nach dem Vorgange Hoffmanns vorgeschlagen, in dem Satze ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα ὥρα δὲ ὡσεὶ ἕκτη nach παρασκευή ein Komma zu setzen, und den Genitiv τοῦ πάσχα von ὥρα ὡς ἕκτη abhängig sein zu lassen. Trotzdem man auf diese Weise außer der in παρασκευὴ τοῦ πάσχα liegenden Schwierigkeit auch der andern bezüglich der Stundenrechnung der Evangelisten vorhandenen begegnen könnte, ist die Verbindung τοῦ πάσχα ὥρα ἦν ὡς ἕκτη viel zu abenteuerlich, als daß diese Muthmaßung in weitere Diskussion genommen zu werden verdiente.

26. Legen wir dem Worte παρασκευή nicht ohne Weiteres den Sinn bei, den es wohl nach seiner Ableitung zunächst zu haben scheint, sondern sehen wir uns in den Schriften des Alterthums um, und untersuchen, in welchem Sinne es dort gebraucht wird.

---

[1] Horae talmud. in Marc. 15, 25.

[2] Antiquitates biblicae. Vitembergae 1729. p. 411.

[3] Ob Rauch Ueber das letzte Paschamahl (Studien und Kritiken 1832. III, 547) gerade Recht hat, wenn er die παρασκευή lediglich auf das Osterfest bezieht und ihr kein Verhältniß zum Paschamahle zugesteht, lassen wir dahingestellt sein, zumal dies für unsere Frage ohne Belang ist.

[4] Lebensgesch. Jesu S. 359.

Nur zu häufig haben gerade Kunstausdrücke durch die spezielle Verwendung, die ihnen im Gebrauche zu Theil ward, eine etwas andere Bedeutung angenommen, als sie ursprünglich ihrer Ableitung nach haben sollten. Daß es diese Bewandtniß auch mit unserm Worte habe, hat man leider sehr oft außer Acht gelassen, und dasselbe ganz einfach mit „Rüsttag" übersetzt. In Folge dessen hat sich sogar bei uns der literarhistorisch durchaus ungerechtfertigte Sprachgebrauch gebildet, den Vortag des Osterfestes geradezu Parasceve zu nennen, als wenn, wenigstens vorzugsweise, jener Tag bei den hellenistischen Juden παρασκευή geheißen habe.

Die einzige Stelle, welche außer der in Rede stehenden dafür angeführt werden könnte, daß παρασκευή Rüsttag bedeute, findet sich bei Johannes 19, 42. Daselbst heißt es, man habe den Leichnam Jesu an einen nahen Begräbnißplatz gebracht wegen der παρασκευὴ τῶν Ἰουδαίων. Dieselbe Scene führt uns indeß Lucas vor, und sagt (23, 54): καὶ ἡμέρα ἦν παρασκευὴ, σάββατον ἐπέφωσκε. Sollen diese beiden Satzglieder nicht ohne allen innern Zusammenhang nebeneinander gestellt sein, so wird jener Tag eben darum παρασκευή und zwar ohne allen weitern Zusatz genannt, weil der Sabbath folgte. Lucas bezeichnet also damit den Freitag. Ganz in derselben Weise, nur noch klarer drückt sich Marcus bei der Darstellung derselben Begebenheit aus, indem er sagt (15, 42): ἦν παρασκευὴ, ὅ ἐστι προσάββατον.[1] Bedenkt man, daß gerade Marcus mehre Male die den Römern minder bekannten Kunstausdrücke der Juden durch bekanntere, oft durch römische erklärt,[2] so kann man seine Worte nicht anders wiedergeben, als: Es war Parasceve, d. i. Freitag. Hiernach konnte auch Johannes mit seinem παρασκευὴ τῶν Ἰουδαίων nichts Anders sagen, als es sei jener Tag der Sabbaths-Rüsttag der Juden gewesen. Diese Be-

---

[1] Wenn v. Gumpach Ueber den altjüd. Kalender S. 60 es vorzieht, mit Lachmann und Tischendorf anstatt προσάββατον πρὸς σάββατον zu lesen, so macht dies dem Sinne nach keinen Unterschied, da v. Gumpachs Erklärung des παρασκευή für Rüstzeit ganz willkürlich ist, und durch Lucas 23, 54 als unzulässig erkannt wird.

[2] Vgl. 12, 42. 15, 39.

deutung des Wortes wird auf das Bestimmteste bestätigt für die, welche unsere Erklärung der synoptischen Berichte über das letzte Mahl theilen, durch Matth. 27, 62. Dort wird nämlich vom zweiten Tage nach dem Mahle gesagt ἥτις ἐστὶ μετὰ τὴν παρασκευήν. Wir haben gesehen, daß Matthäus den Heiland am vierzehnten Nisan das letzte Mahl feiern läßt, die παρασκευή war also nach Matthäus nicht der vierzehnte, sondern der fünfzehnte Nisan, nicht der Rüsttag zum Pascha, sondern zum Sabbath.

27. Eine Stelle bei Josephus[1] ist von beiden Parteien zur Beweisführung ausgebeutet worden. Der Kaiser Augustus gestattet nämlich den Juden an dieser Stelle unter andern Privilegien auch, sich der Gerichtsverhandlungen an den Sabbathen und an deren Vortagen enthalten zu dürfen. Jedenfalls geht aus den Worten des Dekretes hervor, daß παρασκευή nicht speziell den Vortag des Osterfestes bezeichnet; höchstens kann es als „Rüsttag" überhaupt gefaßt werden. In diesem Sinne hebt Bleek[2] den Zusatz πρὸ ταύτης hervor, und meint, wenn παρασκευή geradezu der Vortag des Sabbath sei, so würde jener Zusatz fehlen. Movers[3] versteht in demselben Sinne unter σάββατα nicht die Sabbathe allein, sondern auch die Festtage, weil die Juden auch an ihnen keine gerichtlichen Handlungen hätten vornehmen dürfen.

Was den ersten Einwand betrifft, so hat Wieseler in der schon genannten Recension der Bleek'schen Beiträge[4] bemerkt, das πρὸ ταύτης stehe abundant, wie auch unser „am vorhergehenden Freitage". Letzteres wird indeß Niemand leicht sagen, wenn er vom Samstage überhaupt, von allen Samstagen spricht, sondern höchstens, wenn von einem bestimmten Samstage und dem vorhergehenden Freitage, als diesem bestimmten, einzelnen Tage die Rede ist. Jener Einwand dürfte viel schlagender durch die Bemerkung beseitigt werden, daß das Wort παρασκευή noch nicht ganz

[1] Antt. XVI, 6, 2: ... ἐγγύας δὲ μὴ ὁμολογεῖν αὐτοὺς ἐν σάββασιν, ἢ τῇ πρὸ ταύτης παρασκευῇ ἀπὸ ὥρας ἐννάτης.

[2] Beiträge S. 177. Aehnlich v. Gumpach a. a. O. S. 58.

[3] A. a. O. VII, 65 ff. Vgl. v. Gumpach S. 84.

[4] Reuters allg. Repertor. für die theol. Literatur. Berlin 1849. H. 6. S. 225.

seine ursprüngliche Bedeutung eingebüßt hatte. Besonders der Römer, dem die jüdische Terminologie doch nicht so geläufig war, mochte es nicht für überflüssig halten, die Bedeutung, welche man mit *παρασκευή* verbinden solle, durch das *πρὸ ταύτης* recht verständlich zu machen. Hiernach dürfte sich die Stelle für keine der beiden Ansichten als sicherer Anhaltspunkt betrachten lassen.

Entscheidender wäre Movers' Einwendung, wenn sie auf Richtigkeit beruhte. Wir wollen hier der Untersuchung über die schwierige Frage nicht vorgreifen, ob die jüdischen Gesetze und Gewohnheiten Gerichtsverhandlungen an Feiertagen zuließen oder nicht. Der Text der angeführten Stelle aus Josephus scheint sich selbst gegen die Interpretation von Movers zu wehren. Wollte man auch annehmen, der Kaiser habe unter *σάββατα* die Sabbathe und die Festtage zusammengefaßt, was jedoch sehr ungenau und mißverständlich, — darum in einem Rechtsnormen enthaltenden Dekrete sehr auffallend gewesen wäre; so ist doch das *πρὸ ταύτης* noch in einer andern Beziehung als der eben besprochenen höchst beachtenswerth. Worauf soll es sich beziehen? Doch nur auf ein ausgelassenes *ἡμέρας*; und hierunter kann anders kein Tag verstanden werden, als der Samstag. Hätte der Verfasser des Dekretes unter *σάββατα* die Feiertage mit gemeint, so mußte er nothwendig schreiben *πρὸ τούτων*. Hieraus folgt klar, daß wenigstens an dieser Stelle bei Josephus *παρασκευή* nicht als Vortag überhaupt, sondern speziell als Vortag des Sabbath zu fassen ist.

28. Gehen wir weiter dem Sprachgebrauche von *παρασκευή* nach, so ist die Bedeutung des entsprechenden hebräisch-jüdischen Wortes jedenfalls mit entscheidend. Dieses lautet aber nicht, wie man bisweilen angenommen hat,[1] ערב, sondern ערובתא. Jenes ist freilich als den Vortag jedes beliebigen Festes bezeichnend an unzähligen Stellen aufzufassen. Dieses hingegen wird nur vom Freitage gebraucht. Daß es bei den Rabbinen geradezu den Freitag

[1] Z. B. de Wette Comment. zu Joh. 19, 14. So auch noch in dessen 5. Aufl., bearbeitet von Bruno Brückner. Leipz. 1863. S. 304.

bezeichne, möge ein einziges Beispiel[1] klar machen. Der Talmud[2] zählt die Wochentage auf, und benennt sie in folgender Weise: der erste der Woche, der zweite, dritte, vierte, fünfte, ערובתא, Sabbath. Klarer kann also nichts sein, als daß das ערובתא bei den Juden „Freitag" heißt.

Aber soll denn auch wirklich diesem, und nicht dem ערב das παρασκευή entsprechen? Man hat die Entscheidung über diese Frage aus der Etymologie herholen wollen. Wieseler[3] hat das Wort mit ערוב in Verbindung gebracht, und dadurch auch der etymologischen Bedeutung nach mit dem griechischen παρασκευή. Bleek[4] will dagegen diese Ableitung nicht gelten lassen, und hält das ערובתא für eine andere Form des gewöhnlichern עֶרֶב — Abend. Dann natürlich hätte es der Etymologie nach mit παρασκευή gar nichts gemein, und es bliebe immer noch fraglich, ob die hellenisirenden Juden den Sinn des παρασκευή ebenso beschränkt hätten, wie die hebräischen ihr ערובתא.

Verlassen wir daher den hier sehr unsichern Boden der Etymologie, und suchen wir das Verhältniß zwischen dem hebräischen und griechischen Sprachgebrauch auf andern Wegen zu ermitteln. Wegen der sehr großen Verwandtschaft zwischen dem chaldäischen und syrischen Dialekte dürfen wir annehmen, daß das ערובתא, zumal es ein selteneres und nicht vieldeutiges Wort ist, in beiden in demselben Sinne gebraucht wird. Mit ܥܪܘܒܬܐ übersetzt nun die Peschito regelmäßig das griechische παρασκευή. Könnte dies noch einen Zweifel übrig lassen, daß der syrische Uebersetzer unter παρασκευή den Freitag verstand, so wäre die eine Stelle entscheidend, an der er sich jener Uebersetzung nicht bedient. Wir heben diese Stelle der Peschito um so mehr hervor, als man sie trotz ihrer

---

[1] Andere rabbinische Stellen s. *Patritii* De Evang. lib. III. diss. 50. n. 32 sqq.

[2] Bereschith Rabba c. 2: חד בשבתא תרי תלתא ארבותא חמשתא ערובתא שבת Genau dieselbe Benennung der Wochentage findet sich bei Apollinaris von Hierapolis (s. S. 123).

[3] Chronolog. Synopse S. 336. A. 3.

[4] Beiträge S. 116.

großen Wichtigkeit, so viel uns bekannt ist, übersehen hat. Es ist jene Stelle bei Joh. 19, 42, wo es heißt, man habe den Leichnam des Heilandes wegen der *παρασκευὴ τῶν Ἰουδαίων* in ein nahes Grab gebracht. Dort übersetzt der Syrer nicht wie sonst ܥܪܘܒܬܐ, sondern, um zugleich zu insinuiren, warum man an jenem Tage ein nahes Grab habe wählen müssen, ܡܛܠ ܕܫܒܬܐ ܩܪܒܐ ܗܘܬ, „weil der Sabbath nahte." Diese Umschreibung zeigt, daß er unter *παρασκευή* nichts Anders als den Freitag verstand.

29. Es kann uns darum gar nicht wundern, wenn man auch in späterer Zeit mit *παρασκευή* den Freitag bezeichnete, wie dies zahlreiche Zeugnisse aus dem Alterthume bekunden. So nennt Tertullian[1] unter den Fasttagen der Woche die parasceve, — den Freitag. Auch Bleek[2] sieht sich genöthigt, denselben Gebrauch bei dem alexandrinischen Clemens[3] anzunehmen. Apollinaris von Hierapolis[4] nennt den Freitag einfach *παρασκευή*, da er die Wochentage aufzählt, ganz so wie der eben angeführte Talmudist. Wir fügen noch eine Stelle hinzu aus Origenes.[5] Er nennt unter den kirchlich zu begehenden Tagen die Sonntage, und die *παρασκευαί*, was in dieser Verbindung, zumal im Plural nur „Freitage" bedeuten kann. Ebenso wird in den Apostolischen Constitutionen[6] von einem Fasten geredet, welches vom Montage bis zum Freitage dauern soll, und letzterer wird einfach *παρασκευή* genannt. Gleichfalls ist *παρασκευή* bei dem Patriarchen Nicephorus von Konstantinopel der ständige Ausdruck für Freitag.[7]

---

[1] De jejun. c. 14. Cur stationibus quartam et sextam sabbathi dicamus et jejuniis parasceven. Vgl. adv. Marc. IV, 12.

[2] Beiträge S. 116. [3] Strom. VII, 12, 75.

[4] Chronic. Pasch. ed. Bonn. p. 16.

[5] Adv. Cels. VIII, 22: *ἐὰν δέ τις πρὸς ταῦτα ἀνθυποφέρῃ τὰ περὶ τῶν παρ' ἡμῖν κυριακῶν ἢ παρασκευῶν, ἢ τοῦ πάσχα ἢ τῆς πεντεκοστῆς κτλ.*

[6] V, 13: *(νηστεία) ἀρχομένη μὲν ἀπὸ δευτέρας, πληρουμένη δὲ εἰς παρασκευήν.* Aehnlich wird V, 15 *τετράς* (Mittwoch) und *παρασκευή* (Freitag) neben einander gestellt.

[7] Constit. eccles. can. 40. 43. 44. (Spicil. Sol. IV, 390), can. 79 (Sp. S. IV, 398), can. 107 (Sp. S. IV, 403), can. 132 (Sp. S. IV, 408).

In derselben Bedeutung wird es gebraucht in einer „Syntagma" genannten und fälschlich dem h. Athanasius zugeschriebenen Unterweisung über die kirchliche Disciplin.[1] Ebenso bedient sich Nikolaus der Grammatiker in seinen Kanones[2] ständig jenes Ausdruckes für „Freitag".[3] Bedeutungsvoller noch für unsere Frage ist, daß schon im vierten Jahrhundert unsere Stelle in der angegebenen Weise erklärt wurde. Nonnus hat nämlich in seiner Paraphrase zum Evangelium Johannes das *παρασκευή* als den sechsten Tag, den Vortag des Sabbath, bezeichnet.[4]

Schließlich fügen wir noch eine Stelle bei, die, so viel uns bekannt, bis jetzt unbeachtet geblieben ist. Sie ist besonders hervorzuheben, da auch sie, wie es scheint, mit Bezug auf Joh. 19, 14 niedergeschrieben wurde. Eusebius[5] sagt nämlich, Jesus habe an einem andern Tage das Paschalamm gegessen als die Juden; er am Donnerstage, diese an der Parasceve, an der er gelitten.

Schließen wir diese ganze Untersuchung ab, so haben wir keine einzige Stelle gefunden, an der *παρασκευή* in dem allgemeinen Sinne Vortag, Rüsttag vorkäme. Sowohl die Stellen aus den neutestamentlichen Schriften, und der sich an sie anschließende Gebrauch des Wortes in der patristischen Literatur, wie auch die Bedeutung des entsprechenden Terminus bei den Rabbinen lassen uns *παρασκευή* nur auffassen in dem Sinne von Sabbaths-Rüsttag, Freitag.

30. Bekannt mit der Bedeutung des Wortes *παρασκευή*, kehren wir zur Erklärung unseres Johanneischen *παρασκευὴ τοῦ*

---

[1] Spicil. Sol. IV, 456.

[2] Can. 3. 5. 6. (Sp. S. IV, 468 sq.); vgl. auch dessen Tractat. de Graecor. jejun. praef., n. 1. (Sp. S. IV, 482).

[3] In derselben Weise soll auch im Altarabischen nach einer Notiz bei *Bynaeus* L. c. III, 175 im Anschluß an das chaldäische ערובתא der Freitag العروبة geheißen haben.

[4] XIX, 66 ed. Passow: *ἕκτη δ' ἦν ἐνέπουσι προσάββατος ἔπλετο ἠώς.*

[5] De Pasch. n. 9. (Nov. Bibl. Patr. IV, 214): *οἱ μὲν γὰρ κατὰ τὴν παρασκευὴν ἐν ᾗ πέπονθεν ὁ σωτὴρ τοῦτ' ἔπραττον, ὅθεν οὐδὲ εἰσῆλθον εἰς τὸ πραιτώριον, ἀλλ' ὁ Πίλατος πρὸς αὐτοὺς ἔξεισιν· αὐτὸς δὲ πρὸ ὅλης ἡμέρας τῇ πέμπτῃ τοῦ σαββάτου τοῖς μαθηταῖς συνανέκειτο.*

πάσχα zurück. Nach unserer Untersuchung kann dies nicht bedeuten Rüsttag des Osterfestes, sondern nur Freitag des Pascha, Freitag der Osterwoche. Man hat freilich, verleitet durch die in der Ableitung des παρασκευή nahegelegte Erklärung des Wortes die Uebersetzung: Rüsttag des Paschafestes viel natürlicher gefunden, als die andere: Freitag des Paschafestes. Das rührt aber nur daher, daß man die Worte übersetzte, ohne auf ihren Charakter als Kunstausdrücke zu achten. Sie wollen eben nicht nach ihrer Etymologie, sondern nach ihrer geschichtlichen Bedeutung aufgefaßt sein. Daß eine solche, wenn auch uns jetzt etwas hart vorkommende Verbindung bei den Alten gebräuchlich war, ist aus mehrern Stellen zu erkennen, in welchen der Name eines Wochentages mit dem Genitiv τοῦ πάσχα verbunden wird zur Bezeichnung eines Tages der Osteroktave.

Die am häufigsten angeführte und am häufigsten refusirte Stelle findet sich in dem an den Namen des h. Ignatius von Antiochien geknüpften Briefe an die Philipper. Hier wird nämlich der Samstag vor Ostern geradezu σάββατον τοῦ πάσχα — Sabbath des Pascha genannt.[1] Wenn der Brief auch unächt ist, wie Bleek[2] mit Recht bemerkt, so ändert das für unsere Frage nichts. Obgleich das Zeugniß nicht in die Lebenszeit des h. Ignatius gehört, so verliert es doch nichts von seiner Beweiskraft, daß παρασκευή τοῦ πάσχα bei den Alten den Osterfreitag bezeichnete.[3] Mit Unrecht meint aber Bleek, es hätte ein solcher Ausdruck nur vom christlichen Osterfeste, nicht vom jüdischen gebraucht werden können, weil jenes immer das gleiche Verhältniß zu den Wochentagen gehabt habe, dieses nicht.[4] Die Wochentage kommen doch alle in der Pascha-

---

[1] Cap. 13: εἴ τις κυριακὴν ἢ σάββατον νηστεύει, πλὴν ἑνὸς σαββάτου τοῦ πάσχα, οὗτος χριστοκτόνος ἐστίν.

[2] Beiträge S. 119.

[3] Es verräth gänzlichen Mangel an kritischem Sinn, wenn v. Gumpach Ueber den altjüdischen Kalender S. 64 eben wegen der Unächtheit des Briefes der Stelle alle Beweiskraft abspricht.

[4] So auch Brückner in der 5. Aufl. des de Wette'schen Commentars zu Joh. 19, 14. S. 304.

oktave vor, und eben darin liegt der Grund, daß man die Tage der betreffenden Woche als die Wochentage des Osterfestes bezeichnen konnte.

Eine gewichtigere Einrede gegen die angeführte Stelle glaubte Lichtenstein[1] zu machen, indem er meint, sie sei eben jener Johanneischen nachgebildet. Wäre das wahr, so bewiese sie doch, daß der Verfasser des Briefes παρασκευὴ τοῦ πάσχα in dem Sinne von Osterfreitag verstand. Eine so alte Interpretation forderte bei einer antiquarische Schwierigkeiten enthaltenden Stelle hohe Achtung und würde die gegebene Erklärung nur auf's Kräftigste bestätigen. Sollen auch die Ausdrücke bei Hippolytus[2] und Sokrates[3] nach jener johanneischen Stelle gebildet sein? Nun, das wäre das schönste Zeugniß dafür, daß unsere Interpretation des johanneischen παρασκευὴ τοῦ πάσχα im Alterthum sehr allgemein gewesen sei. Viel natürlicher indeß ist es, anzunehmen, daß nach dem neutestamentlichen Sprachgebrauch, oder besser gesagt, nach dem hellenistisch-jüdischen sich auch unter den Christen eine ähnliche Ausdrucksweise eingebürgert habe. Jedenfalls ersehen wir aus den angeführten Stellen, daß eine solche Ausdrucksweise, wie παρασκευὴ τοῦ πάσχα für Freitag in der Osterwoche gar nichts Auffallendes an sich hat.

31. Sind wir durch alles dies nicht allein berechtigt, sondern genöthigt, das παρασκευὴ τοῦ πάσχα bei Joh. (19, 14) als Freitag in der Osterwoche aufzufassen, so bleibt nur noch Ein Bedenken zu beseitigen, welches man zu erheben nicht unterlassen hat.[4] Man findet es nämlich unerklärlich, daß der Evangelist den fünfzehnten Nisan als den Freitag in der Osterwoche sollte bezeichnet haben, da er doch der erste und Haupt-Festtag der ganzen Oktave war. Freilich starb auch nach Johannes der Herr an einem Freitag;[5]

---

[1] Lebensgesch. Jesu S. 360.

[2] Die Ostersonntage nennt er κυριακαὶ τοῦ πάσχα.

[3] H. E. V, 22: τινές δε — τὸ σάββατον τῆς ἑορτῆς ἐτήρουν.

[4] Vgl. z. B. Bleek Beiträge S. 120.

[5] Joh. 19, 31. 20, 1. Nur selten hat man die Thatsache überhaupt in Abrede zu stellen versucht, daß der Herr an einem Freitage gestorben sei.

und nur darum dreht sich dieser ganze Streit, ob dieser Freitag selbst auch der erste Ostertag, oder der vorhergehende, der vierzehnte Nisan gewesen ist. Lassen wir nun die Erklärung des παρασκευὴ τοῦ πάσχα als Rüsttag zum Pascha nicht gelten, und nehmen sogar an, wie wir dies gethan haben, es sei jener Tag der fünfzehnte Nisan selbst gewesen, so könnte man es freilich mit Bleek auffallend finden, daß der Evangelist nicht sagt, am Osterfeste, sondern am Freitage des Osterfestes. Wollten wir unsern Sprachgebrauch wie Oster-Sonntag in Vergleich bringen, so wäre das allerdings unrichtig. Eben weil das jüdische Osterfest nicht mit einem bestimmten Wochentage begann, konnten die einzelnen Ostertage als solche auch nicht nach den Wochentagen bezeichnet werden. Das war aber auch nicht der Zweck des Evangelisten. Er wollte uns nicht jenen Tag in seinem Charakter als Theil des Osterfestes nennen, sondern nur den Wochentag bezeichnen, an dem der Heiland vor Pilatus stand, und da dieser Tag als Theil der Osteroktave einen bestimmten Charakter hatte, nebenbei erwähnen, es sei der Freitag in der Osterwoche gewesen. Die Stelle würde also dem Sinne nach ungefähr lauten: Es war aber Freitag, und zwar der Freitag in der Osterwoche, ungefähr um die sechste Stunde. Ob dies nun der erste oder irgend ein anderer Tag in der Osteroktave gewesen, war ihm ganz irrelevant. Es bliebe somit das Eine nur noch zu erklären, wie der Evangelist dazu komme, uns den Wochentag zu nennen, an dem jene Verhandlung vor sich ging, — eine Sorgfalt, die wegen der Ueberflüssigkeit und Zwecklosigkeit der Notiz wenig auf den Dank der Leser rechnen zu können scheint. Wir beantworten diesen Einwurf nicht, wir weichen ihm aus. Was Johannes bei jener Bemerkung beabsichtigte, und ob er etwas dabei beabsichtigt hat, wollen wir nicht entscheiden. Wir bleiben die Antwort auf jenen Einwurf

---

Gegen frühere Bestreitungen dieser Art vgl. Bengel Beweis, daß Christus an keinem Mittwoch, sondern am Freitag gestorben sei 1746. In der neuern Zeit hat es unsers Wissens nur Schneckenburger Beiträge zur Einl. in's N. T. Stuttg. 1832. S. 1 ff. bestritten; vgl. gegen ihn Wieseler Chronol. Synopse S. 338 f., Lücke Comment. zu Joh. 19, 31. Auch die synoptischen Berichte (Matth. 27, 61 f. Luc. 23, 54. — 24, 1) lassen klar einen Freitag als Todestag Jesu erkennen.

so lange schuldig, als seine Vertreter uns nicht die Gegenfrage beantwortet haben: Wie kommt Matthäus dazu, die Wochentage anzugeben, ebenso überflüssig und zwecklos wie Johannes? [1]

So ist denn die Erklärung jener Worte bei Johannes: *παρασκευὴ τοῦ πάσχα* vom Freitage in der Osterwoche auf der einen Seite als nothwendig erwiesen, und auf der andern läßt sich kein wesentliches Bedenken gegen diese Auffassung geltend machen. Hierdurch bestätigt sich unsere auf Grund des *πρὸ τῆς ἑορτῆς* gemachte Annahme, daß Johannes vollständig mit den Synoptikern darin übereinstimme, daß am vierzehnten Nisan Jesus das Abschiedsmahl gefeiert, und am fünfzehnten vor dem Tribunal des Pilatus gestanden habe.

32. Sollte der Leser Geduld genug gehabt haben, uns durch dieses Labyrinth verwickelter und langwieriger kritisch-historischer Untersuchungen zu folgen, so wird er hoffentlich mit uns denselben Ausgang gefunden haben. Es ist die Annahme, daß an eine wirkliche Differenz zwischen den Synoptikern und dem Evangelisten Johannes gar nicht zu denken sei; daß ferner die Synoptiker sehr klar den 14. Nisan als den Tag des letzten Mahles Jesu bezeichnen; daß aber eine Doppelfeier des Osterfestes in Jerusalem nicht anzunehmen und darum die Muthmaßung zu verwerfen ist, als habe Jesus an einem andern Tage als die Juden das Paschamahl gefeiert; daß vielmehr auch Johannes, freilich für uns nicht mit derselben Klarheit, wie die übrigen Evangelisten, den vierzehnten Nisan als den Tag des letzten Mahles, dieses darum als ein gesetzlich-jüdisches Paschamahl bezeichnet.

---

[1] Bei Luc. 23, 54: *καὶ ἡμέρα ἦν παρασκευή, σάββατον ἐπέφωσκε* läßt sich noch mit Bezug auf Joh. 19, 42 in der Bezeichnung des Tages als Freitag, bezüglich als Vortag des Sabbath der Zweck erkennen, den Lesern mitzutheilen, warum das Begräbniß so eilfertig an einem nahen Orte vorgenommen ward, obgleich gerade bei dem dritten Evangelisten dieser Grund, der im Charakter des Sabbath lag, gar nicht hervorgehoben wird. Die Bemerkung *καὶ ἡμέρα ἦν παρασκευή* scheint auch hier nur der anschaulichen und lebendigen Darstellung zu lieb gemacht zu sein. Aehnlich verhält es sich mit Marc. 15, 42. — Matth. (27, 62) aber erzählt, die Pharisäer seien am Tage nach dem Begräbniß Jesu zu Pilatus gekommen, und nennt ohne allen Grund diesen Tag *ἡ ἐπαύριον, ἥτις ἐστὶ μετὰ τὴν παρασκευήν*.

Ehe wir indessen auf Grund dieser Annahme in der Geschichtsdarstellung der letzten Lebenstage Jesu weiter gehen dürfen, haben wir noch einige uns in den Weg gelegte Hindernisse zu übersteigen. Man behauptet nämlich aus sämmtlichen Evangelien den Beweis führen zu können, der Heiland sei nicht am ersten Ostertage gestorben, und sein Abschiedsmahl sei auch nicht als wahres Paschamahl am Abende des vierzehnten Nisan gefeiert worden.

33. Man macht zu diesem Behufe auf die Gesetzesstelle 2. Mos. 12, 22 aufmerksam, an der es den Juden geboten war, an demselben Orte die Nacht zuzubringen, wo sie das Lamm gegessen hatten.[1] Es erscheint als gar zu willkürlich hierauf zu antworten, Jesus habe sich wohl, als er mit den Jüngern nach dem Mahle zum Oelberg hinausging, nicht an diese Verordnung gestört.[2] Der Einwurf beantwortet sich viel besser nach der jüdischen Tradition selbst. Es lag in der Natur der Sache, daß bei der ersten Feier des Paschalammes in Aegypten manches vorgeschrieben war, was sich nur auf die damaligen Zustände bezog, und darum in späterer Zeit wegfiel. Die Rabbinen haben sorgfältig die Differenzen zwischen der ersten Feier in Aegypten und der spätern im Mutterlande aufgesucht, und unter diesen führen sie auch jene an, daß in Aegypten der Jude an dem Orte des Mahles habe übernachten müssen, während er in späterer Zeit den Ort in der Nacht habe verlassen dürfen.[3] Daß diese jüdische Tradition viele innere Wahrscheinlichkeit besitzt, zeigt der Zusammenhang, in dem jene Gesetzesstelle sich findet. Es

---

[1] So *Calmet* Dissert. II, 70. Theile Ueber die letzte Mahlzeit Jesu (Neues krit. Journ. der theol. Literatur 1824. 2. Bd. 2. St. S. 161.)

[2] So Ebrard Wissenschaftl. Kritik. S. 629. 1. Aufl.

[3] Tosiph. in Pes. c. 8 bei *Lightfoot* de minister. templi c. 12. Vgl. *Bynaeus* l. c. II, 21. Freilich wird Pesach. fol. 95, 2 verboten auch für die spätere Zeit, von Jerusalem wegzugehen. Aber schon *M. J. Carpov* De veris fictisque agni paschalis in Aegypto et terra sancta diversitatibus. Vinariae 1746 p. 10 meint, Jesus habe sich an eine solche Vorschrift nicht gebunden. Wir bezweifeln sogar, ob zur Zeit Christi diese Vorschrift schon bestanden habe. Jedenfalls war sie in höchst zweckloser Weise jener ägyptischen Anordnung nur nachgebildet, und schon der Glossator zu jener Stelle (bei *Lightfoot* Hor. talm. ad Marc. 14, 26) bemerkt, es sei ungewiß, ob mit diesem Gesetze die Nacht vom 14. auf den 15. Nisan gemeint sei oder die folgende.

wird nämlich den Juden geboten, die Thürpfosten mit Blut zu bestreichen, damit der Würgengel an ihren Wohnungen vorübergehe. Eben zu dem Zwecke, damit sie von diesem verschont blieben, sollten sie sich in den Wohnungen während der verhängnißvollen Nacht aufhalten, die sie mit dem Blute des Lammes bezeichnet hatten, oder mit andern Worten, in denen das Lamm selbst gegessen worden war.[1] Es verbietet also das Hinausgehen Jesu zum Oelberge nicht, anzunehmen, das vorhergegangene Mahl sei das Paschamahl, jener Abend der Abend des vierzehnten Nisan gewesen.

34. Ferner will man viele in der Nacht der Gefangennehmung und am folgenden Tage vorgenommene Handlungen als der Sabbathruhe des hohen Festtages nicht entsprechend erkennen, und aus diesem Grunde sich nicht zu der von uns gemachten Annahme verstehen. Vor allem gehört dahin die Aussage der Evangelisten, die Jünger hätten geglaubt, Jesus habe den Judas noch in der Nacht zu Einkäufen ausgeschickt, Joseph von Arimathäa habe alles das vorgenommen, was zum Begräbniß nothwendig war. Es gehört dahin die Gefangennehmung selbst mit der Sitzung des Synedriums, das Kreuztragen Jesu und Aehnliches.

Was das Hinausgehen des Verräthers in der Nacht des letzten Mahles angeht, so haben wir bereits erkannt, daß Einkäufe zu jener Zeit wohl noch nicht gegen das Gesetz verstoßen hätten, wenn auch solche am folgenden Tage gänzlich untersagt gewesen wären. Gleiche Bewandtniß wird es also auch mit der in derselben Nacht ausgeführten Gefangennehmung gehabt haben. Beginnen wir beim Anbruche des folgenden Tages, so finden wir freilich Vieles, was mit einer gesetzesmäßigen Sabbathfeier wenig übereinzustimmen scheint. Aber Geißelung und Kreuzigung werden von den Römern vorgenommen, auch der definitive, entscheidende Urtheilsspruch wird, wie wir später erkennen werden, vom römischen Prokurator gefällt; die Römer sind es, welche Jesum mit dem Kreuze beladen, Simon von Cyrene zwingen, dem Ermüdeten das Kreuz abzunehmen. Wäre es auch Sabbath gewesen, so mochten die rohen römischen Soldaten doch wohl wenig Rücksicht auf die Gewissensangst eines Juden in

[1] 2. Mos. 12, 22 ff.

solchem Falle nehmen; und die Juden über die Ausführung ihres Planes hoch erfreut, ließen unter jenen Umständen gewiß sehr gerne geschehen, was sie sonst zu wildem Fanatismus gegen ihre heidnischen Bedrücker entflammt hätte.

Aber beim Anbruche des Tages, den wir als den ersten Osterfeiertag erkannt haben, hält das Synedrium eine Gerichtssitzung ab, man bindet den Heiland und führt ihn gebunden vor die römische Prokuratur.[1] Das ist doch alles von den Juden geschehen. Auch das Begräbniß läßt sich als eine die Sabbathruhe verletzende Handlung durch die Nothwendigkeit nicht völlig erklären. Denn man nimmt es eilfertig vor, und bringt den Leichnam in ein nahes Grab, weil eben, wie der syrische Uebersetzer es am klarsten ausgesprochen hat, der Sabbath nahte.[2] Ebenso nahm man gerade aus dem Grunde die Körper der Gekreuzigten ab, ohne ihren langsamen Tod abzuwarten, weil man sie nicht am Sabbathe wollte dahängen lassen.[3] Das alles scheint doch der klarste Beweis zu sein, daß jener Tag, an dem dies alles vor sich ging, kein Sabbath war, und darum auch nicht der fünfzehnte Nisan. Ersteres ist richtig; das Andere nicht.

Der letztere Schluß wäre erst dann berechtigt, wenn man den Nachweis geliefert hätte, daß an den Feiertagen, denen das Gesetz einen sabbathlichen Charakter beilegte, alles verboten gewesen sei, was man auch an den gewöhnlichen Sabbathen nicht vornehmen durfte. Da die Pflicht des Beweisens hier klar auf Seiten unserer Gegner liegt, so könnten wir uns schon mit der Aussage Baurs[4] zufrieden stellen, die talmudischen Stellen über das Erlaubte an den Festtagen ließen die Sache immerhin zweifelhaft. Wir wollen indeß selbst zusehen, zumal man sich in der Regel einseitig auf die respektiven Beweisstellen beruft, ohne sie mit andern weniger günstigen zusammenzuhalten.

---

[1] Matth. 26, 1 f. [2] Joh. 19, 42.
[3] Joh. 19, 31.
[4] Bemerkungen zur Joh. Frage (Theol. Jahrb. 1847. H. 1. S. 107.) Noch oberflächlichere und willkürlichere Annahmen erlaubt sich derselbe bezüglich des Richtens und Hinrichtens an Festen bei den Juden (Tüb. Ztschr. für Theol. 1832. I, 91 ff.)

35. **Movers**[1] versucht aus dem Talmud den Nachweis zu liefern, daß nicht allein an Sabbathen, sondern auch an Festtagen, und sogar an den Vortagen der Sabbathe und sabbathlichen Feste den Juden verboten gewesen sei, zu richten. Freilich lesen wir dies auch an mehrern Stellen im Talmud;[2] aber man darf nicht übersehen, welchen Commentar uns die Glosse zu diesem Verbote gibt. Sie sagt ausdrücklich, es habe sich nur auf die Civilprozesse bezogen, nicht auf die Criminal-Untersuchungen. Der Grund sei der gewesen, daß man an Sabbathen und sabbathlichen Festen nicht habe das Urtheil **schreiben** dürfen.[3] Hatte man bei Criminalprozessen schon am Vortage das Urtheil gefällt, so konnte selbst am Sabbathe die bei Todesurtheilen vorgeschriebene oder dringend angerathene nochmalige Revision des Urtheiles ungehindert vorgenommen werden. Daß die Erklärung des talmudischen Glossators auf Richtigkeit beruht, zeigt eine andere Stelle, die auch Movers merkwürdiger Weise für seine Ansicht angeführt hat, während sie klar die entgegengesetzte als richtig voraussetzt.

In dem schon angeführten talmudischen Traktate heißt es nämlich weiter, es sei Unrecht, am Sabbathe Jemanden definitiv zu verurtheilen und am folgenden Tage das Urtheil zu vollstrecken.[4] Hier liegt der Nachdruck nicht darauf, daß man nicht am Sabbathe über Jemanden das Todesurtheil fällen dürfe; vielmehr wird das als ein Unrecht bezeichnet, daß man den Verurtheilten so lange in der peinlichen Erwartung seines Todes hielt. Fügte auch hier die Glosse nicht diese Erklärung hinzu, so müßten wir sie schon selbst erfinden wegen des Zusatzes, der die Vollstreckung des Urtheils als

[1] A. a. O. VIII, 67.

[2] Gemara Babyl. Sanhedr. fol. 35, 1: אין דנין לא בערב שבת ולא בערב יום טוב

[3] Vgl. *Lightfoot* Horae talmud. in Matth. 27, 5. In diesem Sinne ist also auch wohl die im Edikte des Kaisers Augustus (*Jos.* Antt. XVI, 6, 2) enthaltene Concession aufzufassen, welche die Juden von der Verpflichtung befreit, an den Sabbathen und deren Vortagen von der neunten Stunde an gerichtlichen Handlungen beizuwohnen.

[4] Sanhedr. fol. 35, 1 לגמריה לדיניה בשבתא וליקטליה בחד בשבא נמצא אתה מענה את דינו

auf den folgenden Tag verschoben voraussetzt. An Sabbathen war also wohl die Hinrichtung selbst verboten,[1] so müssen wir aus jener Stelle schließen, und darum aus dem angegebenen Grunde auch die Verurtheilung am Sabbathe. Nahmen die Juden selbst die Hinrichtung nicht vor, so konnten sie wohl auch an Sabbathen das Urtheil fällen, wenn sie nur dabei nicht schrieben. Das sagt, wie wir gesehen haben, der jüdische Glossator selbst. Diese Deutung lassen alle talmudische Stellen zu, an denen das Verbot ausgesprochen wird, an den Vortagen der Sabbathe und sabbathlichen Feste einen Prozeß zu beginnen, oder an diesen Tagen selbst ein definitives Urtheil zu fällen.[2] Wir fügen nur noch eine Stelle aus dem bereits angeführten Traktate Sanhedrin hinzu, weil sie jenen Sinn nicht allein zuläßt, sondern ebenso bestimmt wie die Glosse ausspricht. Zudem ist sie, da sie sich bei Lightfoot nicht findet, weniger bekannt geworden. Neben dem Sabbathe wird ausdrücklich der יום טוב — das sabbathliche Fest — genannt, aber ebenso ausdrücklich gesagt, an den Vortagen dieser habe man keinen Criminalprozeß anfangen dürfen, damit nicht, wenn der Angeklagte des Todes schuldig befunden worden wäre, die Hinrichtung, die man nicht gerne aufschob, an dem folgenden Tage, dem Sabbath oder dem Feste hätte vorgenommen werden müssen.[3] Hiernach brauchen wir nicht mit Gabler[4] es als spätere rabbinische Erfindung zu bezeichnen, daß man an Sabbathen keine criminellen Un-

---

[1] Ebenso an den Festtagen, wie wir gleich sehen werden. Man kann nicht geradezu mit Wieseler Chronolog. Synopse S. 364 f., Chronologie des apost. Zeitalters. Göttingen 1848, S. 218 behaupten, Herodes habe bei seinem Vorhaben mit Petrus (Apstg. 12, 3 f.) im Sinne gehabt, diese Vorschrift zu verletzen, und ihn am fünfzehnten Nisan hinzurichten, und die Juden hätten denselben Fehler bei der Hinrichtung des jüngern Jacobus begangen (*Euseb.* H. E. II, 23). Das πάσχα könnte auch allgemeiner das Osterfest überhaupt bezeichnen. Uebrigens ging man in letzterm Falle nach dem bei Euseb. mitgetheilten Berichte Hegesipp's nur tumultuarisch zu Werke.

[2] Vgl. *Lightfoot* Horae talmud. in Matth. 27, 1, in Marc. 15, 25. Minister. Templi c. 14. sect. 1.

[3] Sanhedr. fol. 33, 2: אין דנין דיני נפשות לא ערב שבתא ולא ערב יום טוב שמא יתחייב ואי איפשר להורגו למחר

[4] A. a. O. I, 143.

tersuchungen habe vornehmen dürfen; auch haben wir die Stelle des Talmud nicht einmal nöthig zur Begründung unserer Ansicht, an der gesagt wird, das Synedrium habe sich an Sabbathen nicht in dem gewöhnlichen, sondern in einem besondern Lokale versammelt.[1] Mag Movers[2] in diesem sabbathlichen Sitzungssaale des Synedriums mit Recht oder Unrecht ein Unterrichtslokal erkennen; an Sabbathen war nur, wie der Talmud selber sagt, das Schreiben des Urtheils und seine Vollziehung verboten. Die Verhandlungen über Jesus, wie die Evangelisten sie uns berichten, konnten also auch trotz des sabbathlichen Festes ungestört vor sich gehen.[3]

36. Weiter hat Movers[4] und mit ihm Bleek[5] behauptet, an den Festtagen sei den Juden Alles untersagt gewesen, wie an den Sabbathen, es habe darum vieles von ihnen nicht vorgenommen werden dürfen am fünfzehnten Nisan, was die Evangelisten uns als am Kreuzigungstage geschehen erzählen. Wie wir bald sehen werden, beschränkt sich Letzteres doch nur auf die Zurüstung zum Begräbniß und dessen Vornahme. Denn die Bemerkung, an welcher Bleek[6] trotz aller Gegenvorstellungen so hartnäckig festgehalten hat, Simon von Cyrene komme eben *ἀπ' ἀγροῦ*,[7] — vom

---

[1] Sanhedr. fol. 88, 1.

[2] A. a. O. VIII, 68, vgl. *Selden* De synedr. p. 805.

[3] Wichelhaus zeigt freilich a. a. O. S. 211 eine ausreichende Bekanntschaft mit der talmudischen Literatur über unsere Frage, hat aber doch nicht scharf genug zugesehen, um zu erkennen, auf welchem Grunde allein jenes Verbot ruhte. Darum meint er, es habe doch in dem Benehmen der Pharisäer viel Gesetzwidriges gelegen. Das Gesetzwidrige war nur, daß sie in Widerspruch mit Sanhedr. cap. 4 den Proceß in der Nacht einleiteten. Das hat natürlich auf unsere Frage keinen Bezug. Es mag freilich gegen die Gewohnheit gewesen sein, am Feste zu richten, weil der angegebene Grund des Verbotes immer vorhanden zu sein pflegte. Fehlte er aber einmal, so mochte Leuten, wie die Pharisäer, die sich so gut kasuistisch zu helfen wußten, der Grundsatz doch wohl sehr nahe liegen: cessante causa cessat effectus. Viel oberflächlicher als Wichelhaus hat Baur Theol. Jahrb. 1847. H. 1. S. 109 geurtheilt, wenn er das Benehmen der Pharisäer gegen Christus mit der von Hegesipp (Eus. II, 23) erzählten tumultuarischen Tödtung des jüngern Jacobus in Parallele setzt.

[4] A. a. O. VIII, 70.

[5] Beiträge S. 121.

[6] Einleitung in die h. Schrift. II, 184.

[7] Luc. 23, 26.

Felde, von der Feldarbeit, ist verfehlt. Daß er von der Arbeit kam, wird nirgendwo gesagt. Fassen wir also auch das ἀγρός nicht allgemein im Gegensatze zur Stadt, sondern speziell als „Acker", so konnte Simon, ohne das Gesetz zu verletzen, wenn er sich nicht zu weit hinausbegeben hatte, etwa von seinem Acker zurückkehren, zu dessen Besichtigung die Ruhe des Tages ihm Zeit gab.

Was aber das Begräbniß Jesu angeht, so haben wir, um dessen Ausführung richtig zu beurtheilen in Bezug auf unsere Frage, die Behauptung zu prüfen, die man über die Sabbathruhe der Festtage aufgestellt hat. Freilich wird im Talmud an mehrern Stellen gesagt, was am Sabbath verboten sei, sei auch am יום טוב, am sabbathlichen Festtage untersagt.[1] Die jüdischen Commentatoren Maimonides und Bartenora machen indeß zu dieser Stelle die Bemerkung, es seien die beiden Hauptschulen, die des Rabbi Hillel und die des Rabbi Schamai auch in diesem Punkte getheilter Meinung gewesen. Diese als die strengere habe keinen Unterschied gemacht zwischen Sabbath und Fest; jene als die mildere habe manches am Feste zu thun gestattet, was die Ruhe des Sabbath verletzt hätte. Die strengere Praxis hat sich wohl erst in späterer Zeit ausgebildet. Schon das mosaische Gesetz[2] erkennt bezüglich der Ruhe dem ersten Osterfeiertag einen geringern Rang zu, als jedem gewöhnlichen Sabbath; an jenem war die Zubereitung der Speisen gestattet, an diesem nicht. Der Talmud[3] hält genau an dieser Bestimmung fest. Wie aber in späterer Zeit sich die strengere Praxis ausgebildet hat, das Fest dem Sabbath völlig gleich zu stellen, so muß man auch allmälig auf der andern Seite zu weit gegangen sein, und den sabbathlichen Charakter des יום טוב ganz vernachlässigt haben. Die

---

[1] So die Mischna Jom Tob c. 5 §. 2; die Gemara von Jerusalem Beza c. 5 §. 2, Megilla c. 5 §. 1.

[2] 2. Mos. 12, 16.

[3] Mischna Pesach. c. 6 §. 1 sq. wird der Fall besprochen, der eintritt, wenn der 14. Nisan auf den Sabbath fällt. Es wird entschieden, dann solle mit der Zubereitung des Paschamahles gewartet werden bis nach Ablauf des Sabbathes. Man scheute also diese Anomalie nicht, um den Sabbath von der mit jenem Tage verbundenen Beschäftigung zu befreien und sie dem Festtag aufzuladen.

rabbinische Tradition wenigstens verbietet an den Feiertagen ein unbestimmtes Etwas (מקדקצה), was sie an Sabbathen erlaubt, mit der ausdrücklichen Zweckangabe, damit man den Festtag nicht gering schätze.[1] Eine bestimmte Anwendung von einer dieser so wesentlich von einander abweichenden Observanzen auf die Zeit Christi wäre wohl zu gewagt. Jedenfalls aber hat man damals den Festtag noch nicht unbedingt dem Sabbath hinsichtlich der Ruhe gleichgesetzt, wenn dies überhaupt je geschehen ist. Das Bereiten der Speisen, also auch wohl das Kaufen erlaubte schon das Mosaische Gesetz auf den höchsten יום טוב, den ersten Osterfeiertag. Da schon hierdurch der Festtag tiefer gestellt war, als der Sabbath, so wird man, besonders im Nothfalle, sich auch kein Gewissen daraus gemacht haben, andere Einkäufe zu thun.[2] So wäre also das Kaufen der zum Begräbniß nöthigen Leinwand und der Spezereien hinreichend erklärt.[3]

Halten wir nun fest, daß man den sabbathlichen Festtag hinsichtlich des Erlaubten und Verbotenen etwas geringer achtete als den Sabbath selbst, so finden wir es vorab erklärlich, warum die Juden die Leichname der Verurtheilten am Festtage am Kreuze hängen sehen konnten, während sie wünschten, dieselben vor Anbruch des Sabbaths, der in die Osteroktave fiel, wegzuschaffen.[4] Wollten sie aber diesen ihren Wunsch verwirklichen, so war es nöthig, das Begräbniß am Festtage vorzunehmen. Letzteres wollte man lieber, als den Sabbath verletzen, und man that es in einer Weise, daß auch diese Handlung noch vor Eintritt des Sabbathes zu Ende war.[5] Befand man sich hier nicht in einer ähnlichen Lage, wie wann der vierzehnte Nisan auf den Sabbath fiel? Wir haben gesehen, daß dann nach der Entscheidung der Rabbinen die Mosaische Vorschrift von der Zubereitung des Paschamahles, wenn auch unwesentlich, doch verletzt wurde, um nur

---

[1] Hilcoth Jom Tob c. 1. §. 17.

[2] Es findet sich sogar Hilcoth Jom Tob c. 4 §. 20 die Clausel, man dürfe wohl kaufen am Festtage, aber das Geld nicht ausbezahlen.

[3] Marc. 15, 46. Luc. 23, 56.

[4] Joh. 19, 31.

[5] Joh. 19, 42.

die Ruhe des Sabbaths zu beobachten. Darum dürfen wir mit voller Sicherheit annehmen, daß man bei jener Collision der Pflichten es vorzog, das Begräbniß am Festtage vorzunehmen, um es vor dem Anbruch des Sabbaths zu vollenden.

37. Nun bleibt uns nur noch die Erklärung einiger Ausdrücke übrig, die man schwierig gefunden hat bei der Annahme, der Kreuzigungstag sei der fünfzehnte Nisan gewesen. Es ist dies zunächst der Ausspruch bei Joh. (19, 31), der Sabbath, der dem Todestag Jesu gefolgt, sei groß gewesen.[1] Daß man den Sabbath auf diese Weise höher stellen konnte als den vorhergehenden Tag, ist aus dem Gesagten klar. Warum aber, so fragt man, nannte man diesen Sabbath groß? Und man wünscht die Antwort: weil er den Anfang der Osteroktave bildete, wie derselbe Evangelist (7, 37) den letzten Tag des Festes die *ἡμέρα μεγάλη τῆς ἑορτῆς* genannt hat. Im Anschluß an Movers[2] hat darum auch Bleek[3] gemeint, es sei das *μεγάλη* nur eine etwas gräcisirte Uebersetzung des hebräischen טוב in dem öfter genannten Kunstausdrucke יום טוב der sabbathliche Festtag. Das ist indeß eine bloße Muthmaßung. Wenn außer der angeführten Stelle bei Joh. (7, 37) das *μεγάλη ἡμέρα* noch bei Isaias (1, 13) und bei Apollinaris[4] vorkommt, so mag es da unserm „Hauptfesttag" etwa gleichstehen. Möglich, daß es sogar zuweilen den „sabbathlichen Festtag" bezeichnen sollte.[5] Es war aber jedenfalls nicht so zum Terminus geworden, daß es in anderm Sinne nicht füglich mehr gebraucht werden konnte. Wäre es bei Joh. (19, 31) in jenem Sinne zu nehmen, so hätte er ohne Zweifel wenigstens zu *μεγάλη* den Artikel, wahrscheinlich aber sogar das *τῆς ἑορτῆς* hinzugesetzt.[6] Wollen wir auch mit

---

[1] *ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνη τοῦ σαββάτου.*

[2] A. a. O. [3] Beiträge S. 132.

[4] Chronic. Pasch. ed. Bonn. p. 14: *τῇ δὲ μεγάλῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων αὐτὸς ἔπαθε.*

[5] So wohl bei *Tert.* adv. Marc. V, 4: dies observatis et menses et tempora et annos et sabbata ut opinor et coenas puras et jejunia et dies magnos. So vielleicht auch im *κήρυγμα Πέτρου* bei *Clem. Alex.* Strom. VI' 5, 41, wenn da nicht *μεγάλη ἡμέρα* den Versöhnungstag bezeichnen soll.

[6] Serno der Tag des letzten Passahmahles S. 61 hat Unrecht, wenn er mit Berufung auf Esth. 9, 19 behauptet, *ἡμέρα ἀγαθή* sei der griechische

Lachmann nicht ἐκείνη, sondern ἐκείνου lesen, so kann man doch die Stelle nicht anders übersetzen, als: der Tag jenes Sabbathes war groß; jedenfalls nicht: der Tag jenes Sabbathes war der Hauptfesttag. Damit wäre jenes von Movers und Bleek geäußerte Bedenken beseitigt. Die Frage, warum denn jener Tag groß genannt worden sei,[1] haben wir zur Lösung unserer Aufgabe nicht einmal zu beantworten, entscheiden uns aber mit den meisten Gelehrten für die Antwort: weil es eben der Sabbath der Osteroktave gewesen sei, habe man ihm einen höhern Rang zuerkannt als den gewöhnlichen Sabbathen, und darum habe Johannes ihn „groß" genannt.[2]

Sollte dies auch kein stehender Ausdruck gewesen sein für die Bezeichnung des in die Osteroktave fallenden Sabbaths, so war doch der Name, wenn auch für einen andern Tag bei den Juden im Gebrauch. „Großen Sabbath" nannten sie nämlich den dem Paschafest voraufgehenden Sabbath, und zwar nach dem Zeugniß der Rabbinen seit der ältesten Zeit.[3] Warum sollte man nicht später einer gewissen Analogie gemäß mitunter auch den in die Oktave selbst fallenden Sabbath so genannt haben?

38. In gleicher Weise hat man über den Ausdruck bei Matth. 27, 62 gestritten, wo jener Sabbath umschrieben wird durch die Worte:

Terminus für יום טוב. An jener Stelle hat beides, das hebräische wie das griechische, einen ganz andern Sinn, als „sabbathlicher Festtag".

[1] Die verschiedenen, schon in älterer Zeit gegebenen Lösungen dieser Frage s. bei *Bynaeus* De morte Jesu Christi. III, 473 sqq.

[2] Wir können nicht mit *Patritii* De Evang. lib. III. diss. 50. n. 45 einen den Sinn ändernden Unterschied in der Variante ἐκείνη und ἐκείνου finden. Auch wenn es ἐκείνη heißt, gibt jene Notiz nicht, wie Patrizi glaubt, eine bloße Erklärung, was der Sabbath sei. Dann würde das ἐκεῖνος ganz fehlen. — Serno a. a. O. S. 60 erklärt vom Standpunkte seiner Annahme einer Doppelfeier das μεγάλη recht ansprechend von dem höhern der beiden das Eine Fest repräsentirenden Tage. Natürlich hat diese Erklärung aber ebenso wenig positiven Boden als die Annahme, auf der sie ruht. — Hug Gutachten II, 131 und Hilgenfeld Theol. Jahrb. 1849. 2. H. S. 271, der Paschastreit S. 149, die trotz ihrer sehr verschiedenen Theorieen in der Annahme zusammen kommen, jener Tag sei der 14. Nisan gewesen, erklären beide nach ihren Voraussetzungen die ἡμέρα μεγάλη vom 15. Nisan, fassen den Ausdruck aber sehr richtig nicht als Uebersetzung des Terminus יום טוב auf.

[3] Vgl. *Buxtorf* Synag. Jud. p. 285.

ἥτις ἐστὶ μετὰ τὴν παρασκευήν. Auch hier ist es für unsere Frage ganz irrelevant, warum der Evangelist den Sabbath nicht direkt nennt, sondern in seiner Beziehung zum vorhergehenden Tage.[1] Man hat es aber auffallend finden wollen, daß Matthäus, wenn der vorhergehende Tag der fünfzehnte Nisan war, den Wochentag nannte, statt zu sagen: nach dem ersten Osterfeiertage. Auffallend mag das sein für uns. Wir haben schon einmal angemerkt, daß uns durchweg in der Leidensgeschichte die Wochentage bezeichnet werden als Anhaltspunkte für die Chronologie. Diese Bezeichnung scheint man bei einer genauen chronologischen Angabe bevorzugt zu haben. Bei jener Einwendung jedoch müssen uns unsere Gegner die Gegenfrage gestatten: Wenn dann jener Sabbath selbst der fünfzehnte Nisan war, wie konnte der Evangelist den Hauptfesttag den Tag nach der Vorbereitung zum Feste nennen? Nach ihrer eigenen Erklärung des παρασκευή als des Vortages zum Paschafest ist ihnen der Ausweg abgeschnitten, es habe Matthäus nicht Festtermine, sondern die Wochentage namhaft machen wollen. Ob es einen andern Ausweg aus dieser von ihnen selbst gegrabenen Grube für sie gibt, mögen sie selbst untersuchen. So lange sie keinen gefunden haben, müssen sie zulassen, daß wir jene Stelle für unsere Beweisführung mit Beschlag belegen. Gerade der Ausdruck ἥτις ἐστὶ μετὰ τὴν παρασκευήν erlaubt es nicht, diesen Tag für den ersten Ostertag zu halten, und παρασκευή für den Vortag desselben. Den ersten Ostertag kann Niemand bezeichnen mit der Umschreibung: der Tag nach dem Vorbereitungstage zum Fest.

So kann uns also nichts hindern, bei dem gewonnenen Resultate festzuhalten, daß der vierzehnte Nisan der Tag des letzten Mahles Jesu gewesen sei.[2]

---

[1] Vgl. darüber v. Gumpach Ueber den altjüd. Kalender S. 62, Lichtenstein Lebensgesch. Jesu S. 343, u. A.

[2] Wir übergehen den Grund, den man bisweilen zur Bestätigung dieser Ansicht aus der Freigebung des Barrabas entnommen hat. Vgl. z. B. *Patritii* De Evang. lib. III. diss. 50. n. 25. Man will nämlich aus Matth. 27, 17 cf. Mark. 15, 8 schließen, die Menge habe sich an jenem Morgen vor dem Tribunale des Prokurators versammelt, um sich des ihnen gewährten Privilegiums zu bedienen, und sich die Freilassung eines Gefangenen zu erbitten.

39. Da es sich bei dieser nun abgeschlossenen Untersuchung um eine historische Thatsache handelt, die aus dem Bewußtsein der Theilnehmer und Augenzeugen in das der Zeitgenossen überging, und erst einige Zeit nachher den schriftlichen Ausdruck fand, in dem sie uns in den evangelischen Referaten vorliegt, so scheint es uns nicht unangemessen, auch die übrigen dem Ereignisse nahe stehenden Zeugen des Alterthums zu vernehmen, nachdem wir die authentischen Berichterstattungen ihrem Inhalte nach ermittelt haben. Bei den verwickelten und vielfach schwierigen Untersuchungen, die uns zu unserm Ergebnisse hinführten, muß jede Bestätigung desselben, woher sie auch kommen möge, uns sehr willkommen erscheinen.

Als wir uns bei den Voruntersuchungen über unsere Frage damit beschäftigten, unserer Grundlage uns zu versichern, besprachen wir bereits das Verhältniß des Evangelisten Johannes zu den sogenannten Quartodecimanern. Wir hatten die Folgerung abzuwehren, welche man aus dem scheinbaren Widerspruch zwischen dem Evangelium Johannes und der auf Johanneischer Ueberlieferung fußenden Observanz der kleinasiatischen Kirche bezüglich der Osterfeier gezogen hat. Nachdem wir jetzt diesen Schein von Widerspruch beseitigt haben durch das Resultat, daß Johannes ebenso wie die Synoptiker den Heiland am vierzehnten Nisan das letzte Mahl feiern und am fünfzehnten sterben lasse, tritt die Berufung der Quartodecimaner auf den Apostel Johannes zur Motivirung der kleinasiatischen Sitte, in ein neues Licht. Die evangelische Berichterstattung und die Tradition schließen sich auf dem Standpunkte unserer Annahme aufs schönste aneinander an. Wir wissen freilich zu wenig von dem Kernpunkte der Divergenz zwischen Anicet und Polykarp, um sichere Schlüsse daraus zu ziehen zur *positiven* Begründung der gegebenen Erklärung des Johanneischen Evangeliums.

Da die Gewährung dieses Vorrechtes nur für das Osterfest in jedem Jahre geschehen war, so meint man, habe die Ausführung auch wohl am Hauptfesttage Statt gefunden. Beide Prämissen, auf die man jene Behauptung stützt, sind zu unsicher, als daß wir ihrer Folgerung einen sonderlichen Werth beilegen könnten. Noch ungegründeter aber ist andererseits die Vermuthung *Bleek's* (Beiträge S. 149), der Entlassene habe gewiß noch das Paschamahl mitfeiern sollen, die Freilassung müsse darum auf den 14. Nisan verlegt gewesen sein.

Es ist und bleibt zweifelhaft, ob zu Zeiten Polykarps die asiatische Kirche am vierzehnten Nisan das Andenken an das letzte Abendmahl oder die Erinnerung an den Kreuzestod Jesu beging. Nur die Parteistellung der Tübinger Schule hat ersterer Annahme durchaus Sicherheit verschaffen wollen. Eine Sicherheit solchen Ursprungs scheint uns zu unsicher zu sein, um weiter wissenschaftlich verwandt werden zu dürfen. Wir wollen darum keineswegs die Behauptung aufstellen, des Apostels Johannes Schüler hätten mit Berufung auf ihren Lehrer die Ansicht dem römischen Bischofe gegenüber vertreten, am vierzehnten Nisan habe der Herr das letzte Mahl mit seinen Jüngern gefeiert; obschon dies die schönste Bestätigung unserer Auffassung des Johanneischen Referates über die Leidensgeschichte bilden würde. Sicherere Anhaltspunkte für die Uebereinstimmung der Tradition mit der gegebenen Erklärung der johanneischen Stellen finden wir in dem weitern Verlaufe des Paschastreites.

40. Da, wo sich jüdische Elemente die Paschastreitfrage zu Nutze machten, berief man sich auf das Beispiel Christi, als die Norm für die kommenden Zeiten, und nahm ausdrücklich den vierzehnten Nisan als den Tag des letzten Mahles Jesu an. Wie aber aus dem Paschastreite unter dem Pontifikate Viktors hervorgeht, beriefen die Quartodecimaner sich immer mit Vorliebe auf Polykarp und dessen apostolischen Lehrer und Gewährsmann. Es hat sogar ganz den Anschein, als ob die Johanneische und die jüdisch-ebionitische Praxis zuweilen schwer zu unterscheiden gewesen wären, indem beide in derselben Observanz, der Feier des vierzehnten Nisan zusammentrafen. Führt man nun die äußere Gleichmäßigkeit nach der zuletzt von Hilgenfeld vertretenen Ansicht auf dasselbe Princip zurück, läßt man mit andern Worten alle Quartodecimaner den 14. Nisan als den Erinnerungstag des letzten Abendmahles feiern, so ist damit gegeben, daß man bei der Berufung auf Johannes dessen Bericht in der oben dargelegten Weise verstand. Theilen wir aber auch nicht die uns hier günstige Auffassung der Tübinger Schule vom Osterstreit, so liegt doch wenigstens in der spätern Richtung der Quartodecimaner eine indirekte Bestätigung unserer Erklärung des Johanneischen Evangeliums. Sie hätten ihre Feier des vierzehnten Nisan als der Erinnerung an das letzte Abendmahl des Herrn

wohl nicht mit einer solchen Hartnäckigkeit auf die Tradition des Apostels Johannes zurückgeführt trotz aller noch so heftigen Gegenvorstellungen, wenn ihr Gewährsmann einer ganz andern Erinnerung als sie, der Erinnerung an den Tod Jesu jene Feier gewidmet hätte. Außerdem hätten auch wohl ihre Gegner den tiefen innern und historischen Unterschied zwischen ihrer Feier und der johanneischen gewiß hervorgehoben. Statt dieser das Ansehen des Apostels rettenden Widerlegung begnügen sie sich höchstens damit, die historische Voraussetzung zu bestreiten, daß Jesus das Paschamahl im letzten Jahre seines Lebens genossen habe, ohne auf jene Berufung zu antworten. Demnach scheint es also wohl, als ob wirklich Johannes den vierzehnten Nisan als den Tag des letzten Mahles gefeiert habe;[1] und so würde denn unsere Erklärung des johanneischen Referates in der Tradition der kleinasiatischen Kirche ihre Bestätigung finden.

41. Freilich treffen wir sehr bald die Ansicht an, der Heiland habe das letzte Mahl am dreizehnten Nisan gehalten, und sei zugleich mit der Opferung der Paschalämmer als das wahre Paschalamm gestorben.[2] Diese Ansicht entstand indeß nicht aus der scheinbaren Divergenz zwischen Johannes und den Synoptikern, sondern wie

---

[1] Auch Brückner ist in der 5. Aufl. des de Wette'schen Comment. zum Evang. Joh. Leipzig 1863. S. XXXIV ff. der Ansicht derer beigetreten, welche die orthodoxen Quartodecimaner am 14. Nisan den Tod, nicht das letzte Mahl des Herrn feiern lassen; so glaubt auch er den behaupteten Widerspruch zwischen der kleinasiatisch-kirchlichen Praxis und dem Johannes-Evangelium beseitigen zu sollen. Aber konnte es nicht Sitte werden, die Todesfeier Jesu am 14. Nisan zu begehen, um den alten Paschatermin beizubehalten, wenn auch der Heiland am 15. erst gestorben wäre? Auf diese Weise hätte man nur den dem jüdischen Feste zu Grunde liegenden Gedanken in den entsprechenden christlichen umgesetzt, ohne die Feier zu verlegen, und sehr bald wäre man so auch dazu gekommen, aus typisch-dogmatischen Gründen Jesum selbst an diesem Tage sterben zu lassen.

[2] So schon Petrus von Alexandrien (Chronic. Pasch. ed. Bonn. p. 12): *οὐκ ἔφαγεν τὸν νομικὸν ἀμνόν· .... ἀλλ' αὐτὸς ἔπαθεν ὡς ἀληθὴς ἀμνός.* Ebenso Apollinaris von Hieropolis (ibid. p. 14): *ἡ ιδ' τὸ ἀληθινὸν τοῦ κυρίου πάσχα ἡ θυσία ἡ μεγάλη ὁ ἀντὶ τοῦ ἀμνοῦ παῖς θεοῦ ὁ δεθεὶς ὁ δήσας τὸν ἰσχυρὸν καὶ ὁ κριθεὶς κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν καὶ ὁ παραδοθεὶς εἰς χεῖρας ἁμαρτωλῶν ἵνα σταυρωθῇ.*

sehr richtig Baur[1] gegen Ebrard[2] behauptet hat, lag dieser chronologischen Anordnung ein dogmatischer Gedanke zu Grunde. Einerseits wollte man den Quartodecimanern die historische Grundlage ihrer Praxis entziehen, und andererseits glaubte man um so eher zu der Annahme berechtigt zu sein, Jesus sei bereits am vierzehnten Nisan gestorben, habe also das Paschamahl nicht gefeiert, als man dafür hielt, Christus sei in jeder Beziehung der Antitypus des Paschalammes gewesen, habe also am vierzehnten selbst geopfert werden müssen. So kam, wie wir aus dem Chronikon Paschale ersehen, besonders im Abendlande vielfach jene Annahme auf; aber hervorgerufen durch die Parteistellung der Quartodecimaner und unterstützt durch die allzu weit ausgedehnte Typik der damaligen Zeit. Warum berief man sich nicht auf das Evangelium Johannes als das klarste Zeugniß für diese mehr a priori gefaßte und typisch begründete Ansicht? Wollen wir nicht mit den Kritikern der Tübinger Schule antworten: weil es noch gar nicht existirte, sondern erst in dieser Tendenz in Folge des Streites abgefaßt ward; so bleibt uns nur übrig zu sagen: weil man jene Ansicht darin nicht so klar ausgesprochen fand, daß man sich dieses Zeugnisses hätte bedienen können.

42. Weiter hat Baur[3] es durch den Mangel an kritischem Sinn in der damaligen Zeit erklärlich gefunden, daß man auf den Widerspruch zwischen dem vierten Evangelium mit den Synoptikern erst verhältnißmäßig spät aufmerksam geworden sei. Das kömmt uns doch gerade so vor, als wenn Jemand behaupten wollte, es könne bei einem Menschen der Mangel an musikalischem Gehör so weit gehen, daß er von der widerlichsten Disharmonie in keiner Weise unangenehm berührt würde.[4] Wer auch ohne alle kritische Bildung

---

[1] Theol. Jahrb. 1847. 1. H. S. 126 f.

[2] Das Evang. Joh. und die neueste Hypothese über seine Entstehung S. 120.

[3] Theol. Jahrb. 1847. H. 1. S. 133.

[4] Es würde zu weit führen, wollten wir die Baur'sche Behauptung aus der Geschichte widerlegen. Wir machen nur beispielsweise auf das schöne Stück biblischer Kritik aufmerksam, welches uns Euseb. VII, 25 von Dionysius dem Alexandriner aufbewahrt hat. Dieser sucht nämlich im 2. Buche seiner Schrift

die Evangelien nur mit einiger Aufmerksamkeit liest, dem kann die besprochene Schwierigkeit nicht entgehen, — es sei denn, daß der eine oder andere jene Schwierigkeit hervorrufende Ausdruck ihm einen andern Sinn darbietet, als der sich aus der etymologischen Worterklärung zunächst ergibt. Der Leser wird sich erinnern, daß wir *παρασκευή* auch bei kirchlichen Schriftstellern in der Bedeutung von Freitag angetroffen haben. Wir schlossen daraus, daß entweder in ihrer Zeit das Wort immer nur in dieser Bedeutung gebraucht worden sei, oder daß man allgemein an den betreffenden Stellen im vierten Evangelium *παρασκευή* so aufgefaßt, und sich diese Bedeutung angeeignet habe. In beiden Fällen wird es klar, daß so die Chronologie der Synoptiker auch bei Johannes wiedergefunden ward. An einen Widerspruch konnte man nun, nicht aus Mangel, sondern eben in Folge kritischen Sinnes durchaus nicht denken. So hat man denn auch wirklich vor Apollinaris von Hieropolis nie von einer solchen Divergenz gesprochen. Daß dieser in dem im Chronikon Paschale erhaltenen Bruchstücke von einer solchen redet, muß wenigstens als wahrscheinlich gelten. Er führt nämlich die Meinung derer an, welche den Herrn am 14. das Paschalamm essen und am 15. sterben ließen; und fügt hinzu, diese Ansicht stimme mit dem Gesetze nicht überein, und schienen auch nach ihr die Evangelien sich im Widerspruche zu befinden.[1] Poly-

---

πέρὶ ἐπαγγελιῶν gegen den Chiliasten Nepos aus innern Gründen darzuthun, daß der Evangelist Johannes nicht Verfasser der Apokalypse sein könne. Er beruft sich dabei hauptsächlich auf die Verschiedenheit des Stils, wie sie sich im Evangelium und den Briefen des Apostels einerseits und der Apokalypse andererseits zu erkennen gebe, und auf den Umstand, daß der Apostel seinen Namen nicht zu nennen pflege, während der Verf. der Apok. sich mehre Male als Johannes bezeichne. So ganz unkritisch müssen also die Lehrer der ersten christlichen Jahrhunderte doch wohl nicht gewesen sein.

[1] Die Stelle lautet (Chron. Pasch. p. 14): *λέγουσιν ὅτι τῇ ιδ´ τὸ πρόβατον μετὰ τῶν μαθητῶν ἔφαγεν ὁ κύριος, τῇ δὲ μεγάλῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων αὐτὸς ἔπαθεν. καὶ διηγοῦνται Ματθαῖον οὕτω λέγειν, ὡς νενοήκασιν· ὅθεν ἀσύμφωνός τε νόμῳ ἡ νόησις αὐτῶν καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ᾽ αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια.* Baur (Theol. Jahrb. 1847. H. 1. S. 130 ff.) bezog das *στασιάζειν* auf die Evangelien und das Gesetz. Hilgenfeld, der früher diese Ansicht theilte, ist neuerdings (der Paschastreit S. 257. A. 1.) der gewöhnlichen

krates von Ephesus behauptet, die ganze h. Schrift durchgegangen zu haben und nicht irre geworden zu sein an der Richtigkeit der Praxis der Quartodecimaner, d. h. wohl, an der Richtigkeit der Annahme, daß Jesus am 14. das Paschamahl gefeiert habe. Er findet also noch, wie es scheint, die Chronologie der Synoptiker auch bei Johannes wieder,[1] und beruft sich hierauf in seinem energischen Briefe an den Papst Viktor.

45. Die kräftigste Bestätigung unserer Erklärung der johanneischen Stellen bildet endlich der Umstand, daß selbst die Gegner der Quartodecimaner oft genug die synoptische Chronologie sich angeeignet haben, ohne auf den Verdacht ihrer Unrichtigkeit zu kommen durch eine Abweichung von Seiten des h. Johannes. Dies thut Justin der Martyrer[2] nach dem richtigen, von Hilgenfeld[3] festgehaltenen Verständniß seiner Worte, nach welchem Jesus an einem Paschatage, d. h. am 14. (in der Nacht) gefangen genommen, und am Paschafeste selbst, d. h. am 15. gekreuzigt wurde; ebenso Irenäus,[4] Origenes,[5] die Apostolischen Constitutionen[6] und

---

Ansicht beigetreten, Apollinaris spreche von der Divergenz der Evangelien unter einander. Brückner bezeichnet diese Erklärung (de Wette'scher Comment. zu Joh. 5. Aufl. S. XXXIV Anmerk.) als nicht mehr bestreitbar.

[1] Bei *Euseb.* H. E. V, 27: *ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς ιδ' τοῦ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον — καὶ πᾶσαν ἁγίαν γραφὴν διεληλυθὼς ου πτύρομαι ἐπὶ τοῖς καταπλησσομένοις.*

[2] Dialog. c. Tryph. c. 111: *καὶ ὅτι ἐν ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα συνελάβετε αὐτὸν καὶ ὁμοίως ἐν τῷ πάσχα ἐσταυρώσατε γέγραπται.*

[3] Der Paschastreit S. 205 ff. Die neueste Erklärung des *ἡμέρα τ. π.* vom 13. Nisan bei Aberle S. 555 ist durch das S. 83 Gesagte unmöglich gemacht.

[4] Wie Hilgenfeld a. a. O. S. 317 sehr gut hervorgehoben hat, nimmt er ausdrücklich auf Joh. Bezug, hält aber den 14. Nis. als Tag des letzten Mahles fest adv. haer. II, 22, 3: Deinde quum Lazarum concitasset ex mortuis et insidiae fierent a Pharisaeis secedit in Ephrem civitatem, et inde ante sex dies paschae veniens in Bethaniam scribitur et de Bethania ascendens in Hierosolymam et manducans pascha et sequenti die passus. Daß hiermit adv. haer. IV, 10, 1 nicht nothwendig in Widerspruch stehe, ist ebenfalls schon von Hilgenfeld a. a. O. bemerkt worden.

[5] Comment. in Matth. 26, 17 (ed. Lomanatzsch IV, 406): Secundum haec forsitan aliquis imperitorum requiret, cadens in Ebionismum ex eo quod Jesus celebravit more Judaico pascha corporaliter sicut et primam diem azymorum et pascha dicens quia convenit et nos imitatores Christi similiter facere.

[6] V, 15: *τετράδα δὲ καὶ παρασκευὴν προσέταξεν ἡμῖν νηστεύειν, τὴν*

ein Ungenannter in einem erst kürzlich veröffentlichten Fragmente.[1] In ihrem Interesse hätte es durchaus gelegen, den vierzehnten Nisan den Quartodecimanern gegenüber als den Todestag Christi geltend zu machen. Sie mochten selbst freilich sehr richtig kein Gewicht auf eine so ausgedehnte Typik legen, wie sie uns unter Anderm in einem, auch jüngst erst mitgetheilten Fragmente des Alexandrinischen Bischofs Murinus[2] entgegentritt; aber den Quartodecimanern hätten sie doch ihre vermeintliche historisch-dogmatische Grundlage unter den Füßen wegziehen können, wenn sie sich auf das Evangelium Johannes beriefen. Sie zogen aber die synoptische Chronologie nicht einmal in Zweifel; — Beweis genug, daß sie auch den Johannes in der von uns angenommenen Weise erklärt haben.

So weist uns also auch die älteste christliche Tradition[3] auf die Annahme hin, die wir bei der Erklärung der evangelischen Referate machen zu müssen glaubten, daß Jesus am Abende des vierzehnten Nisan das Paschamahl mit seinen Jüngern verzehrt habe, um am fünfzehnten, dem Hauptfesttage zu sterben.[4]

μὲν διὰ τὴν προδοσίαν, τὴν δὲ διὰ τὸ πάθος . . . ἐν αὐτῇ γὰρ αὐτῶν τῇ ἑορτῇ κατέσχον τὸν κύριον . . . δεῖ οὖν πενθεῖν ὑπὲρ αὐτῶν (Ἰουδαίων) κτλ.

[1] Spicilegium Solesmense. Tom. I. p. 11: non in XIV. die ad vesperam ut lex praecipit ille agnus Dei qui tollit peccata mundi et pascha nostrum immolatus est Christus sed XV. die. Die ganze Homilie, von der uns nur Fragmente erhalten blieben, ist gegen die Quartodecimaner gerichtet.

[2] Spicilegium Solesmense I, 14 sq. Daselbst wird der 14. Nisan als Tag der Weltschöpfung, der Welterlösung und der diese vorbildenden Feier des Paschamahles dargestellt. Sodann werden da in ächt alexandrinisch-allegorisirender Weise die Stellen Matth. 26, 2 und 4. Mos. 21, 8 ff. exegesirt.

[3] Die zahlreichen spätern Vertreter der auch von uns getheilten Ansicht in der patristischen Literatur alle aufzuführen muß überflüssig erscheinen, zumal Wichelhaus a. a. O. S. 187 ff. nach *Bynaeus* l. c. I, 24 sqq. ein ziemlich vollständiges Verzeichniß davon gegeben hat. Wir fügen nur ein Ersterm entgangenes, jüngst veröffentlichtes Zeugniß hinzu, das des Viktor von Capua, welches uns der Diakon Johannes in seiner Catene zu den Evangelien (Spicil. Solesm. I. p. LXIV.) aufbewahrt hat. Jener erklärt nämlich parasceve bei Joh. 19, 14 von der Vorbereitung zum Leiden. In dieser groben Unrichtigkeit liegt wenigstens der Beweis, daß *παρασκευή* ihm nicht den Vortag des Osterfestes bedeutete.

[4] Wir können unsern Gegenstand nicht verlassen, ohne auf eine eigenthüm-

VII.

Die Feier des letzten Abendmahles.

1. Am vierzehnten Nisan also waren die Jünger zu Jesus hingetreten, um sich zu erkundigen, wo er das Paschamahl mit

---

liche Behauptung bei Sepp Leben J. Chr. 1862. VI, 29 f. Rücksicht zu nehmen. Er meint nämlich, von Anfang der Kirche habe die Auslegung Platz gegriffen, am 14. Nisan sei der Herr gekreuzigt worden. Die rationalistische Exegese aber habe den Opfertod Christi außer Beziehung zur Symbolik vom geschlachteten Osterlamm setzen wollen, und darum angenommen, Jesus sei am 15. Nisan erst gestorben. Die oben auch von uns gebilligte Erklärung der drei johanneischen Stellen führt Sepp auf Wieseler Chronol. Synopse S. 339 f. zurück und bezeichnet die spätern Vertheidiger jener Erklärung als „ein Gefolge von Nachbetern, die ohne selbstständige Ueberzeugung von den Brosamen leben, welche von der Tafel evangelischer Schriftgelahrtheit fallen". Dieser Vorwurf ist zu stark, als daß der katholische Theologe ihn ignoriren dürfte. Möge der Historiker einige literarische Notizen aus der Hand des Exegeten nicht verschmähen, um seine Behauptungen zu berichtigen. Jene dürften zugleich dem Leser die Beruhigung gewähren, daß unsere Erklärung älter ist als Wieseler's Chronol. Synopse, und ihre Vertreter auch weniger rationalistisch waren, als der Verfasser dieser. Daß man in den ersten Zeiten des Christenthums vielfach den 15. Nisan für den Todestag Christi hielt, haben wir eben gesehen.

Während nun die Griechen, wie *Theophyl.*, *Euthym.* in Joan. 18, 28, *Philopon.* de pasch. (bei Gallandi XII, 614), *Niceph.* I, 28 u. s. w., die Ansicht von der Anticipation des Paschamahles von Seiten Jesu vertraten, haben die Lateiner durchweg den 15. Nisan für den Sterbetag Jesu angesehen; meistens aber behufs Begründung dieser Ansicht die fragliche Erklärung der betreffenden johanneischen Stellen vorgetragen. Vgl. Alkuin, Thomas von Aquin, Nikolaus Lyranus, Alfonsus Tostatus z. d. St., Gerson, Nikolaus von Cusa, Baronius (Annal. ad a. 34 n. 24), Bellarmin (De sacr. Euchar. IV, 8 sq.), Salmeron (Comment in Evang. hist. tom. XII, tract. 32), Michael de Palacio (Comment. in Joan. Salmant. 1581. ad XIII, 1), Toletus (in Joan. c. 13 annot. 3 sqq.), Barradius (Comment. in concord. Ev. ad Matth. 26, 17. Joan. 13, 1), Cornelius a Lapide (Comment. in Matth. 26, 17. Joan. 13, 1), Guido von Perpignan (Concord. Evang. ed. Colon. 1635. p. 870, 883, 983), Möden (Florileg. Evang. Francof. 1697, c. 129 sq., c. 141 sq.), Cäsar Calinus (Bibl. K.-G. übers. von Gailer. Augsburg 1748. S. 452—464), Wouters

ihnen feiern wolle. Er hatte sie mit dem früher besprochenen Auftrage in die Stadt geschickt.[1] In einem auf dem Dache des Hauses auferbauten Zimmer, dem Obergemache, fand sich Alles zur Abhaltung eines Mahles bereit.[2] Hier trafen die abgesandten Jünger die Vorrichtungen zur Feier des Paschamahles. Am Abende begab sich der Heiland selbst mit den übrigen Jüngern an den bestimmten Ort. So viel wir wissen, nahmen nur die Apostel als die ihm zunächst stehenden aus seinem Jüngerkreise am Abschiedsmahle Theil.[3] Nur sie werden auch beim Hinausgehen zum Oelberge erwähnt.[4]

2. Die beim Paschamahle zu beobachtenden Gebräuche waren strenge vorgeschrieben.[5] Da alle Vorschriften des jüdischen Gesetzes und alle aus dem wahren Geiste der alttestamentlichen Theokratie hervorgegangenen Einrichtungen von Jesus beobachtet wurden, so wird er besonders alle die Feier des Paschalammes betreffenden Anordnungen schon wegen ihrer typischen Beziehung zu den großen Ereignissen des folgenden Tages genau erfüllt haben. Diese Annahme erscheint um so berechtigter, als, wie wir sehen werden, eine das Andenken seines Leidens und Sterbens für ewige Zeiten fixirende und damit die in der Feier des Paschamahles liegenden

---

(Dilucidatt. Wirceb. 1763. V, 425 sqq.), Pauly (Epit. itiner. p. 317 sqq.(, Jahn (Bibl. Archäol. III, 313), Scholz (Archäol. S. 229), Schegg (die h. Evang. III, 343 f.) u. A.

[1] Matth. 26, 17 ff.

[2] Marc. 14, 15 und Luc. 22, 12 lassen den Herrn das Zimmer geradezu bezeichnen als ein ἀνώγαιον μέγα ἐστρωμένον. Da die Häuser im Orient durchgängig einstöckig sind, so hat man sich unter dem Obergemach ein besonderes, nicht Jedermann zugängliches Zimmer auf dem Dache des Hauses zu denken; vgl. Jahn Archäol. I, 1. S. 237 f. — στρώννυμι ist der gebräuchliche Terminus für das Zurechtmachen des Tisches; vgl. Schleußner, Bretschneider Lexic. ad h. v., Wichelhaus a. a. O. S. 232.

[3] Matth. 26, 20.

[4] Joh. 18, 1. cf. Luc. 22, 39. Die vereinzelt dastehende Ansicht des Euthymius (ad Matth. c. 26) ist darum zu verwerfen, daß außer den Aposteln noch mehre an dem Mahle Theil genommen hätten.

[5] Die vollständigste Auseinandersetzung derselben liefert unter den Neuern Friedlieb Archäol. der Leidensgesch. S. 43 ff.; die vollständigste Angabe der Literatur Wichelhaus a. a. O. S. 247.

Vorbilder erfüllende Einsetzung sich unmittelbar an die bestehenden rituellen Gebräuche jenes Mahles anschloß.

3. Wie die Mahlzeiten überhaupt, so begann man auch an jenem Abende mit dem Waschen der Hände und mit Gebet. Man hat mitunter die Fußwaschung, welche uns von Johannes[1] erzählt wird, an die Spitze jenes Mahles gesetzt, und angenommen, die Fußwaschung vor dem Essen sei bei den Juden Gebrauch gewesen.[2] Indeß war einerseits dieser Gebrauch so ganz allgemein jedenfalls nicht, und mag die Waschung der Füße vor dem Beginn des Mahles oder genauer gesagt, bei dem Eintritte in ein Haus nur dann vorgenommen worden sein, wann sie der eigenthümlichen Fußbekleidung und der klimatischen Verhältnisse im Orient wegen fast nothwendig zu sein schien.[3] Andererseits verbietet uns die Erzählung des genannten Evangelisten selbst, jener Annahme beizutreten. Vom Mahle erhebt sich Jesus, so lautet sein Bericht, und legt sein Obergewand ab, um die Fußwaschung vorzunehmen.[4]

4. Nach der Vorbereitung durch Händewaschen und Gebet ward Jedem der Anwesenden ein Becher Wein durch den Haus-

---

[1] Joh. 13, 1 ff.

[2] Noch in der neuern und neuesten Zeit ist dies behauptet worden, wie von Hengstenberg Evang. K.-Z. 1838. n. 99, Sepp Jerusalem und das h. Land. Schaffhausen 1862. I, 422 u. A., obschon bereits *Buxtorf* Dissert. de coena Domini Basileae 1662. p. 303 sqq. diese Annahme gegen Scaliger, Baronius, Casaubonus hinreichend widerlegt hat.

[3] Vgl. 1. Mos. 18, 4. Luc. 7, 44.

[4] Joh. 13, 4. Durch die Worte *δείπνου γενομένου* in V. 2 will der Evangelist keineswegs sagen, die Fußwaschung habe nach dem geschehenen Mahle Statt gefunden, wie Maier, de Wette u. A. sehr richtig bemerken. Sie entsprechen unserm „beim Mahle". Andererseits aber würde auch die Leseart *γινομένου*, im Falle, daß man sie mit Tischendorf der hergebrachten vorziehen wollte, nicht das eben erst beginnende Mahl bezeichnen, wie Ewald, Hengstenberg, Brückner (im de Wette'schen Comment.) z. d. St. gemeint haben. *γίγνεσθαι* würde dann unserm „Statt finden" entsprechen und darum *δείπνου γινομένου* wieder heißen: während des Mahles. Daß in beiden Fällen so übersetzt werden muß, zeigt überzeugend V. 4, daß die Bedeutung von *γίγνεσθαι* in jedem Falle diese Uebersetzung zuläßt, ist aus zahlreichen Beispielen bei *Bretschneider* Lex. ad N. T. sub h. v. zu ersehen.

vater gesegnet,[1] oder nach andern Angaben ein Becher, der bei Allen herumging.[2] Die Segensworte lauteten: Gelobt seist Du Herr unser Gott, Du König der Welt, der Du die Frucht des Weinstocks geschaffen hast. Dann wurden die bittern Kräuter, bestehend aus Endivien, Lattich u. s. w. unter die Anwesenden vertheilt, oft in der Weise, daß man sie in einen Brei tauchte, welcher bekannt war unter dem Namen חֲרוֹסֶת Dieser Brei ward zubereitet aus Mandeln, Nüssen, Feigen und ähnlichen Früchten. Durch seine röthliche Farbe sollte er an die schwere Arbeit der Israeliten in Aegypten, an das Verfertigen der Backsteine erinnern. Durch seinen süßlichen Geschmack sollte er den Genuß der bittern mit Essig getränkten Kräuter erträglicher machen. Daß dieses Charoseth nicht nothwendig zu den Speisen des Paschamahles gehörte, und nur eine sekundäre Bedeutung besaß, ist richtig; warum aber gerade der Heiland bei seinem letzten Paschamahl jene Speise nicht genossen haben sollte, wie Wichelhaus[3] annimmt, ist nicht einzusehen.

5. Hierauf pflegte mit dem Eingießen des zweiten Bechers eine Erklärung der Paschafeierlichkeiten und ihrer Bedeutung von Seiten des Hausvaters zu folgen. Diese Erklärung war wenigstens der Haggada gemäß in bestimmte Formeln eingekleidet; zu Christi Zeit aber jedenfalls noch nicht in der Weise, daß es dem Hausvater nicht gestattet gewesen wäre, sich frei im Anschlusse an die gegebenen Gebetsformeln über die Gebete auszusprechen.[4] Daß Jesus diese Gelegenheit in einer Weise benützte, wie es kein anderer israelitischer Hausvater weder an jenem Abende, noch in irgend einem Jahre seit dem Bestehen des Festes vermocht hatte, versteht sich ganz von selbst. Hier war die Stelle, an der er im Hinblicke auf den

---

[1] *Maimonides* de Pasch. VIII, 1. (Abgedruckt bei *Buxtorf* Vindiciae exercit. de coena Domini adv. L. Cappellum p. 392 sqq.)

[2] Vgl. Friedlieb Archäol. S. 43, Wichelhaus a. a. O. S. 249. Die Beschreibung der Pascharíten, wie sie sich nach der Zerstörung Jerusalems entwickelten, läßt schließen, daß der erstere Modus erst der spätern Zeit angehöre, bei dem letzten Mahle Jesu also der andere angewandt worden sei. Vgl. *Buxtorf* Synag. Jud. Basil. 1641. p. 296 sqq., *Rittangel* Libra veritatis et de Paschate tractatus Franquerae 1698. p. 2 sqq.

[3] A. a. O. S. 250.

[4] Vgl. Pesach. X, 4 sq.

folgenden Tag die Worte seiner Verheißung, wie sie uns anderswo mitgetheilt sind,[1] aufnehmen, und ihre nun nahe bevorstehende Erfüllung den Jüngern in ergreifender Weise verkünden konnte. Die Bedeutung dieses seines Pascha-Mahles war eine ganz andere als die derselben Feier der vorhergegangenen Jahre und der übrigen Israeliten. Nun ward der Typus des Alten Bundes erfüllt durch die Gründung des Neuen, den der Heiland am folgenden Tage besiegelte mit seinem Blut. Es läßt sich ahnen, wie er selbst über diese Feier zu seinen Aposteln geredet hat. Ein Bruchstück nur von dieser Rede hat uns, wie es scheint, das Evangelium aufbewahrt.[2] Mit heißer Sehnsucht, so sprach er, habe ich darnach verlangt, dieses Pascha mit euch zu essen, ehe ich leide. Denn ich sage euch, so fuhr er in feierlichem Tone fort, ich werde nicht mehr davon essen, bis es erfüllt sein wird im Reiche Gottes. Mit diesem Gedanken mag er wohl seine Erklärung geschlossen haben, ein Gedanke, der die ganze weltgeschichtliche Heilsordnung umfaßte, die Erfüllung des Alten Bundes im Neuen bei jenem Pascha und die Vollendung des Reiches Gottes beim Hochzeitsmahle des Himmels.

6. Zum Andenken an die eilige Flucht aus Aegypten sollte beim Osterfeste für ewige Zeiten ungesäuertes Brod gegessen werden, welches auch „Brod des Elendes" genannt ward. Der Hausvater nahm nun mehre solcher Brodkuchen, brach, wieder zum Zeichen der Trauer, einen derselben vor dem Segen, während sonst das Brod erst nach dem Segnen gebrochen zu werden pflegte. Dann reichte er sie den Anwesenden dar. Noch einmal genoß man ungesäuertes Brod in Verbindung mit den bittern Kräutern, und dann folgte der Mittelpunkt der ganzen Feier, der Genuß des Osterlammes. Nach demselben begann ein heiteres, an keine rituellen Vorschriften gebundenes Mahl.[3] Wir müssen annehmen, daß bei

---

[1] Joh. 6, 27 ff. [2] Luc. 22, 15 f.

[3] Wenn wenigstens in späterer Zeit die Meinung ausgesprochen wurde, es dürfe der Geschmack des Paschalammes oder was dessen Stelle vertrat nicht durch einen andern verdrängt werden (*Maimonides* Hilcoth Chamez §. 9), so folgt daraus keineswegs, wie unter vielen Andern auch Wichelhaus a. a. O. S. 159 meint, nach dem Paschalamme sei nichts mehr genossen worden. Gerade an der angeführten Stelle sagt der gelehrte Commentator der Mischna,

der tiefen Bedeutung jenes Mahles ein feierlicher Ernst sich aller bemächtigt hatte, und eine ungebundene fröhliche Stimmung nicht aufkommen ließ.

7. Aber noch waren nicht alle Vorschriften erfüllt. Ueber einen dritten Becher wurde der Segen noch gesprochen, und dieser hieß speziell davon: כּוֹס הַבְּרָכָה — Becher des Segens. Beim Genuß des vierten Bechers ward das sogenannte Hallel gesungen (Ps. 113 — 118) als eigentlicher Schluß des ganzen Mahles in Form des Dankgebets. Auch dies wird der Heiland mit seinen Jüngern beim letzten Mahle befolgt haben, zumal es ganz besonders einen religiösen rituellen Charakter an sich trug. Nachdem der vierte Becher genossen war, durfte in der Nacht kein Wein mehr getrunken werden, es sei denn, daß man noch einen fünften genießen wollte, dessen Genuß aber dann auch mit liturgischen Formen verbunden werden mußte. Es sollte nämlich in dem Falle, daß eine Tischgenossenschaft den fünften Becher sich eingießen ließe, nach dessen Genuß noch das große Hallel (Ps. 120 — 137) [1] abgesungen werden.

8. Der wesentliche Unterschied bestand nur zwischen diesem fünften Becher und den vier vorhergehenden, daß diese mit zum Paschamahle gehörten, welches liturgisch mit dem kleinen Hallel als dem Dankgebete schloß, während jener als ein Becher nach dem Mahle zu bezeichnen ist. Die praktische Folgerung hieraus war, daß Jeder, der die vorschriftsmäßige Vollständigkeit des Ostermahles nicht verletzen wollte, aus jenen vier ersten Bechern trinken mußte, während es Jedem frei stand, vom fünften zu genießen oder nicht. Weiter ist in jenem Unterschiede noch folgende für unsere Darstellung

---

nach dem Genuß des Paschalammes könne jeder essen und trinken, was ihm beliebe. Nur müsse zum Schlusse noch ein kleines Stückchen vom Paschalamm genommen werden, damit die angegebene Vorschrift erfüllt werde. Auch nach *Bartenora* in Pesach c. 10 §. 8 war es erlaubt, noch nach dem Paschalamm etwas zu essen; nur sind hier gewisse Speisen ausgeschlossen.

[1] Nach Delitzsch's Ansicht in der Zeitschr. für luth. Theol. u. Kirche 1855. IV, 653 nur Psalm 136. Schon die Rabbinen waren über den Inhalt des großen Hallel getheilter Meinung. Die Angabe des R. Jochanan ist die im Texte mitgetheilte; nach R. Juda war es Ps. 118 — 137; nach R. Acha Bar Jakob Ps. 135 — 137. Vgl. *Buxtorf* Lex. Talm. s. v. הלל.

folgenreiche Bemerkung begründet. Da das Paschamahl ein religiöses Mahl war, und die einzelnen Ceremonien in ihrer Aufeinanderfolge vorgeschrieben waren, so durfte es jedenfalls auch nicht durch eine willkürliche Handlung oder durch ein unmotivirtes Aufstehen vom Tische unterbrochen, respektive verkürzt werden. Diese einzige Bemerkung genügt, den Einwurf zu würdigen, die Fußwaschung und das Aufstehen des Judas vor Aufhebung der Tafel sei bei der Annahme unmöglich, das letzte Mahl Jesu sei ein Paschamahl gewesen. Andererseits läßt diese Bemerkung uns schließen, wo wir beides, die Fußwaschung so wie das Hinausgehen des Judas einzuschieben haben. Da uns nämlich keiner von den vier Evangelisten eine vollständige und genaue Darstellung der Abendmahlsfeierlichkeit liefert, wir sogar bei einer aus dem vierfachen evangelischen Berichte gewonnenen Darstellung noch manches vermissen, so sind wir darauf angewiesen, mit Hülfe unserer antiquarischen Kenntnisse uns ein Gesammtbild jener Feier zu entwerfen.

9. Bis zum Genusse des vierten Bechers und dem ihn begleitenden Dankgebet aus dem Psalterium muß also das Mahl nach der gewohnten Weise verlaufen sein. Freilich haben Manche aus älterer und neuerer Zeit die Annahme sehr empfehlenswerth gefunden, als den Kelch seines Blutes habe der Heiland den dritten Becher seinen Jüngern gereicht.[1] Der Grund hierfür ist ein bloß äußerer. Wie wir bereits erwähnten, führte der dritte Becher den Namen Kelch des Segens. Nun heißt es bei sämmtlichen Evangelisten, die uns die Einsetzung des neuen Segenskelches erzählen, der Herr habe vor dessen Darreichung die εὐχαριστία vorgenommen. Unrichtig pflegt man εὐχαριστεῖν an diesen Stellen mit „Danksagen" wiederzugeben. Das ist allerdings die nächste und gewöhnlichste Bedeutung des Wortes. Durch die weitere Bedeutung von „Tisch- oder Dankgebet sprechen"[2] hat es aber auch den Sinn erhalten, „den Segen sprechen". Somit müssen wir εὐχαριστεῖν an unsern Stellen ganz gleichbedeutend auffassen mit εὐλογεῖν, segnen. Bestätigt

---

[1] So z. B. *Lightfoot* Horae talmud. in Matth. 26, 27, Paulus Exeget. Handbuch III, 497. 529.

[2] Matth. 15, 36. Joh. 6, 11 u. s. w.

wird diese Erklärung vollständig durch die Worte des Apostels Paulus, der auch den Kelch der h. Eucharistie den Kelch des Segens nennt.[1] Auffallend stimmt nun freilich dieser Name mit der rabbinischen Benennung des dritten Paschakelches überein; aber die Gleichheit der Namen beweist noch nicht die Identität der Sachen. Gerade weil ein so bedeutungsvoller Segen über den Kelch der h. Eucharistie gesprochen ward, so verdiente dieser wohl, Kelch des Segens genannt zu werden; zum allerwenigsten in demselben Maße wie der Becher beim Paschamahle, der diesen Namen führte. Die Gleichheit der Namen für beide Kelche hat also wohl diesen äußern, wenn wir so sagen wollen, liturgischen Grund, daß über beide ein Segen gesprochen ward. Daß aber der eucharistische Kelch den Kelch des Segens beim Paschamahle Christi vertreten habe, folgt hieraus gewiß nicht.

Diese auf solche Weise nicht begründete Annahme stößt indeß auf Schwierigkeiten, welche uns dieselbe geradezu zu verbieten scheinen. Sie zwingt nämlich ihre Vertreter zu der durchaus unbegründeten Behauptung, der Heiland habe die vorgeschriebenen Pascharitenn nicht genau befolgt, sondern die neue Einsetzung in der Weise mit dem alten Paschamahl verbunden, daß eine aus Altem und Neuem vermischte Feier daraus entstanden wäre. Wir müssen nämlich in diesem Falle eine Aenderung der herkömmlichen Riten von Seiten des Herrn nicht allein für die Segnung und den Genuß des dritten Bechers annehmen, sondern auch noch sonstige Störungen der vorgeschriebenen Ceremonien. Wollen wir nicht die, — wie wir später sehen werden, höchst unwahrscheinliche — Annahme machen, Judas habe auch das eucharistische Mahl mit empfangen, und sei erst nachher aufgestanden, um sein verbrecherisches Vorhaben auszuführen, so muß die Fußwaschung, — wie dies schon ohnehin wahrscheinlich ist, — vor die Einsetzung der h. Eucharistie verlegt werden. Dann aber würde, die Richtigkeit jener Behauptung vorausgesetzt, die Fußwaschung das Paschamahl schon vor der Segnung des dritten Bechers unterbrochen haben. Es würde der Heiland ferner wenigstens vom vierten Becher gegen die Vorschrift nichts genossen

[1] 1. Cor. 10, 16.

haben, wollten wir auch annehmen, er habe mit aus dem dritten Becher, — der Voraussetzung gemäß — aus dem Kelche der h. Eucharistie getrunken. Denn ausdrücklich erzählen uns die Evangelisten, der Herr habe bei der Spendung des eucharistischen Kelches erklärt, er werde nicht mehr von der Frucht des Weinstockes genießen, bis er sie mit den Seinen neu im Himmel trinken werde. Endlich könnte auch der Evangelist Lucas (22, 20) nicht gesagt haben, nach dem Essen habe der Herr den Kelch der h. Eucharistie gespendet, indem beim Trinken des dritten Bechers das Paschamahl noch keineswegs zu Ende war.

Dieselben Bedenken, mit Ausnahme des letzten, stehen der andern Annahme entgegen, nach der der Kelch der h. Eucharistie nicht der dritte, sondern der vierte Becher des Paschamahles gewesen wäre. Nur hat diese Annahme viel wenigere Vertreter gefunden in der ältern wie in der neuern Zeit, weil sie aller äußern Begründung entbehrt. Kelch des Segens hieß bloß der dritte, nicht aber der vierte Becher des Paschamahls.

10. Nun muß allerdings unbedenklich zugegeben werden, daß der Heiland in der vorhin besagten Weise die Paschariten bei jener Feier habe ändern können kraft der ihm innewohnenden Machtvollkommenheit. Aber Gründe können keine aufgeführt werden, warum er sich dieser bedient haben sollte. Im Gegentheil müssen wir viel eher geneigt sein, anzunehmen, Jesus habe sich bei der Feier des eigentlichen Paschamahles ganz genau an das Herkommen gehalten. Denn ausdrücklich hat er es ja selbst als seinen Grundsatz ausgesprochen, das Gesetz in Allem zu befolgen. Auch die bloß auf einem ehrwürdigen, traditionellen Herkommen beruhenden Einrichtungen und Gebräuche ehrte und beobachtete der Herr. Nur alles unvernünftige, den Geist des Gesetzes verkennende Beiwerk ward von ihm verworfen. Warum soll er in seinen letzten Lebensstunden von diesem Grundsatz abgewichen sein, zumal eine solche Abweichung unter den Augen des Verräthers seinen Feinden Stoff zu scheinbar gerechter Anklage darbieten konnte? Fassen wir außerdem die schon besprochene Bedeutung der Feier ins Auge, so scheint auch sie derartige Abweichungen von der jüdischen Sitte nicht nahe zu legen. Im Gegentheil. Die Feier, mit welcher der Heiland den Vorabend seines Leidens

weihte, war keine Verbindung des alttestamentlichen Kultus mit der neuen Einsetzung zum Gedächtniß des Kreuzestodes. Durch jene Feier sollte vielmehr die Abschaffung des Typus und dessen Erledigung im Opfertode des seit dem Auszuge aus Aegypten jährlich vorgebildeten wahren Osterlammes ihre Darstellung erhalten. An die letzte in der Geschichte der Offenbarung berechtigte jüdische Paschafeier schloß sich an als deren Erfüllung die erste Feier des Kreuzesopfers unter den geheimnißvollen Gestalten von Brod und Wein. Hätte der Heiland die erste christliche mit der letzten jüdischen Opferfeier vermischt, so mußte seine Aufforderung, dasselbe zu thun zu seinem Gedächtniß, was er gethan, wenigstens dem äußern Scheine nach eine jüdisch-christliche Feier zum Inhalte haben, wie sie in der That bei judaisirenden Sekten der ersten christlichen Zeit vorgekommen ist. Wenn der Zweck aller liturgischen Handlungen darin besteht, einem Gedanken symbolisch Ausdruck zu geben, und gerade im Gebiete der Offenbarungsgeschichte die mittelbar oder unmittelbar von Gott vollzogenen Thaten ebenso klare und bestimmte Ausdrücke des geoffenbarten Inhalts sind, wie seine Worte, so erscheint auch von der teleologischen Seite aus die Annahme unstatthaft, der Heiland habe in der bezeichneten Weise die alten Pascharitcn geändert, um sie in die neue, von ihm angeordnete christliche Liturgie übergehen zu lassen.

Demgemäß halten wir dafür, daß es in jeder Beziehung am entsprechendsten war, wenn der Heiland das Paschamahl ungestört bis zu Ende seinen Fortgang nehmen ließ.[1] Der dritte und der vierte Becher wurden also auch wohl in der gewöhnlichen Weise genossen; als Schluß des ganzen Mahles folgte das Dankgebet Hallel.

11. Nun erhebt sich der Heiland vom Tische, legt das Obergewand ab, umgürtet sich in der Weise eines Dieners mit einem Tuche, um den Jüngern die Füße zu waschen und abzutrocknen. Petrus sträubt sich hiegegen.[2] Zum gehörigen Verständniß dieses Vorganges

---

[1] Vgl. hierüber *Baronius* Annal. ad a. 34. n. 40, *Cornel. Jansen.* Comment. in Harm. Evang. c. 113.

[2] Joh. 13, 4 ff.

haben wir eine Bemerkung voraufzuschicken, die auch später vorkommende Schwierigkeiten vollkommen zu lösen im Stande ist. Bei den Orientalen, die bis auf den heutigen Tag ihre Vorliebe für das Ceremonielle treu bewahrt haben, ward schon damals die Rangordnung bei Tische strenge festgehalten. Die bekannte vom Heiland selbst vorgetragene Parabel läßt uns diese Etiquette als mit einer solchen Strenge ausgeübt erkennen, daß die ihr zuwider Handelnden öffentlicher Beschämung Preis gegeben wurden.[1] Daß Petrus unter den Zwölfen als der Erste galt, müssen selbst solche Exegeten und Historiker anerkennen, denen diese Priorität nicht geringe Verlegenheiten bereitet. Er wird also auch beim letzten Abendmahle den ersten Platz nächst Jesu, dem Vorsteher des Tisches, eingenommen haben. Dagegen spricht nicht die Annahme, daß der Streit unter den Jüngern, von dem uns Lucas (22, 24 ff.) berichtet, und den Jesus durch eine Ermahnung zur Demuth beilegt, eben die Wahl der Plätze beim Beginne des Mahles betraf.[2] Es erzählt uns Lucas diesen, nachdem er schon von andern Vorgängen beim letzten Mahle geredet. Aber die Weise, wie er seinen Bericht von diesem Streite an das vorhergehende anknüpft,[3] läßt uns mit vollem Rechte schließen, daß er hier, wie auch sonst oft, nur fragmentarisch und ohne strenge Ordnung referire.[4] Am füglichsten nehmen wir an, daß an die Wahl der Plätze der Rangstreit sich anschloß. Sicher aber war trotzdem die Stellung des Petrus im Apostel-Kollegium allgemein so anerkannt, daß Niemand es wagte, den ihm gebührenden Ehrenplatz zu beanspruchen.

12. Da nun der Heiland sich vom Tische erhob, nicht durch diese

---

[1] Luc. 14, 1 ff.

[2] Sepp a. a. O. VI, 65 ff. weiß die Zwölfe ganz genau ihrer Reihenfolge nach zu ordnen, wobei er seiner allegorisirenden Phantasie nach Herzenslust die Zügel schießen läßt.

[3] Nachdem er die Stiftung der h. Eucharistie erzählt hat, fügt er ohne Zusammenhang die Andeutung des Verrathes hinzu, und fährt ebenso zusammenhanglos fort: ἐγένετο δὲ καὶ φιλονεικία κτλ.

[4] Vgl. Wichelhaus a. a. O. S. 360 ff., Lichtenstein Lebensgesch. Jesu S. 401.

Streitigkeit, wie man mitunter geglaubt hat,[1] veranlaßt, sondern durch andere viel tiefere Gründe, um den Zwölfen die Füße zu waschen, so fing er doch am natürlichsten mit dem an erster Stelle neben ihm sitzenden Petrus an.[2] Von einer Erklärung seiner Absicht vor der Handlung berichtet uns der Evangelist nichts. Die Jünger sehen also ihren Meister sich erheben, und sich mit dem Tuche umgürten. Sie mögen sich Alle verwundert angeblickt haben in Erwartung, was der Herr vorhabe; ihn selbst zu fragen, verbot ihnen der Ernst der Stimmung, und die Ehrfurcht, die sie vor ihm besaßen. Da kömmt er unerwartet zu Petrus, und schickt sich an, ihm die Füße zu waschen, wie der Sklave seinem Herrn.[3] „Herr, du willst mir die Füße waschen?" Das war der fast nothwendige Ausdruck der Verwunderung und des Sträubens. Das konnte Petrus bei der auf dem Glauben an die Messianität Jesu gegründeten Ehrfurcht vor dessen Person nicht ohne Weiteres zulassen; es sei denn, daß er die Bedeutung dieser Handlung erkannt hätte. Aber er erkannte sie nicht, wie der Heiland selbst sagte, sollte sie aber in der Zukunft begreifen lernen. Doch auch diese Bemerkung reichte bei der Heftigkeit und Erregbarkeit des Charakters dieses Apostels noch nicht hin, seine Bedenken zu beseitigen. Da droht der Herr ihm mit der Ausschließung von der Theilnahme an ihm, wenn er sich weiter weigere. Nicht als ob der Heiland die Weigerung des Petrus als Ungehorsam hätte bestrafen wollen, sondern weil der Sinn, der jener Handlung zu Grunde lag, den Petrus freilich damals noch nicht erkannte, wesentlich mit dem Geiste der Lehre des Meisters zusammenhing. Von der Anerkennung jenes Sinnes, der Pflicht der Verdemüthigung und der Liebe zum Nächsten war die Verbindung mit Christus wesentlich bedingt. Erst nach vollzogener Handlung nahm der Herr Gelegenheit, sich über den Sinn derselben auszusprechen. War Petrus damals schon befähigt, diese Erklärung

---

[1] So noch der neueste Erklärer der Leidensgeschichte Ebrard in seiner Revision des Olshausen'schen Commentars. S. 61.

[2] So schon *Jansen*. Comment. in harm. Evang. c. 113, *Maldon*. Comment. in Evang. II, 859.

[3] Vgl. 1. Sam. 25, 41.

in ihrer ganzen Tiefe zu fassen, so mußte er begreifen, was eine Weigerung gegen die vom Herrn beabsichtigte symbolische Handlung zu bedeuten hatte. Er konnte dann die Worte Jesu gewiß nicht mehr auffallend finden: Wenn ich dich nicht wasche, so wirst du keinen Theil an mir haben. Als diese Worte gesprochen wurden, verstand er sie jedenfalls noch nicht, da ihm das Verständniß des ganzen Vorganges mangelte. Trotzdem aber reichte diese Drohung aus dem Munde des Meisters hin, ihn dessen Absicht willfährig zu machen. Die Ehrfurcht vor seinem Herrn, die sein Sträuben veranlaßt, zwang ihn nun zum Gehorsam. Mit derselben Entschiedenheit seines Charakters, mit der er dem Herrn seine Füße nicht entblößen wollte, bietet er nach solchen Worten ihm Haupt und Hände zum Waschen an.[1]

Dieser Ausdruck des Petrus gibt dem Heilande Veranlassung, auf eine zweite Bedeutung hinzuweisen, welche die Fußwaschung besaß. Der Gewaschene, sagt er, bedarf nur noch der Reinigung der Füße. Er will dem Petrus nicht Haupt und Hände waschen, weil er, der Reine, einer solchen Reinigung nicht bedurfte. Die Fußwaschung sollte also auch das Symbol sittlicher Reinigung sein, als Vorbereitung auf die bald folgende geheimnißvolle Einsetzung. Nur Einer war unter den Zwölfen, welcher nicht zu den Reinen gehörte. Bei dem Gedanken an die sittliche Reinigung kann der Herr nicht umhin, auf die traurige Ausnahme dieses Einen hinzuweisen, der bereits den Plan gefaßt hatte, seinen Meister zu verrathen. Indeß fährt er mit der Fußwaschung fort.[2]

13. Nachdem er dieselbe bei Allen vorgenommen, legt er sein Obergewand wieder an und nimmt seinen Platz ein, um nun den staunenden Jüngern den tiefen Sinn des Geschehenen zu erklären. Wißt ihr, so hebt er an, was ich euch gethan habe? Ihr nennt mich euern Lehrer und Herrn, und, fährt er im Bewußtsein seiner Sendung fort, ihr thut Recht daran; denn ich bin es. Wenn ich mich nun so verdemüthigt habe, euch, meinen Jüngern, als Diener einen solchen Dienst zu erweisen, so liegt darin für euch die Weisung, einander das Gleiche zu thun. Wenn der Meister sich in

---

[1] Joh. 13, 4 ff.

[2] Joh. 13, 10 f.

dieser Weise erniedrigt, so soll es auch der Jünger thun; denn dieser ist nicht mehr als jener. Doch gerade in der Erfüllung dieser Pflicht, in der der Meister ihnen so eben das herrlichste Beispiel gegeben, soll nach seinen Worten ihre höchste Seligkeit liegen.[1]

Aber dieses Ideal sittlicher Größe, welches der Herr so seinen Jüngern durch Wort und Beispiel vorgezeichnet, sollte nicht in Allen verwirklicht werden. Einen erblickte der Meister in dem Kreise derer, die er ausgewählt, die Wirksamkeit seiner Lehre und seines Lebens den kommenden Geschlechtern zu vererben, der weit von jenem Ideale entfernt war, zu weit, um es je zu erreichen. Der Anblick dieses Unglücklichen erpreßt ihm die wehmuthvollen Worte: Dies sage ich nicht von euch Allen. Ich kannte, so fährt er fort, freilich Alle, die ich auswählte zu meinen Vertrauten; aber es sollte das Wort der Schrift[2] auch an mir erfüllt werden: Der mein Brod mit mir theilte, hat seine Ferse gegen mich erhoben. Es war, will der Heiland sagen, auch das nach dem göttlichen Rathschlusse bestimmt, daß Einer der auserwählten Zwölfe mich verrieth. Den Schleier des dunkeln Geheimnisses, der auf diesem Verbrechen lag, lüftet der Heiland nicht. Nur die Thatsache sagt er seinen Jüngern voraus, damit sie nach deren Erfüllung wieder einen Beweis mehr in Händen hätten für seine göttliche Sendung. In der Anerkennung dieser Sendung lag das Heil der Welt, nur durch ihn gelangt man zum Vater. Darum fährt der Heiland in feierlichem Tone fort: Wahrlich, wahrlich ich sage euch: Wer den aufnimmt, den ich sende, der nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat. Doch wie viele diese Aufnahme verweigerten, die Aufnahme der Apostel, ihres Meisters und des Vaters, das sah Jesus klar voraus. Es bedurfte keines Blickes in die Zukunft, um diese traurige Wahrheit zu erkennen. Die Gegenwart war ihr Zeuge, freilich kein offener Zeuge, sondern nur dem bekannt, der Herzen und Nieren durchforschte; denn noch lag das verhängnißvolle Zeugniß verborgen im Herzen des Verräthers als bloßer Plan. Was Petrus nur äußerlich gethan bei seinem Sträuben gegen die Fußwaschung, ohne den Sinn zu wollen, der

[1] Joh. 13, 12 ff. [2] Ps. 41, 10.

darin lag nach den Worten des Heilandes, das war im Herzen des Judas zur Reife gediehen. Er hatte keinen Theil an seinem Meister; er war Einer von denen, die ihn nicht aufnahmen. Der Gedanke an seine Aufnahme in der Welt und an seine Gegner mußte darum natürlich den Herrn wieder auf die Erwähnung dessen zurückführen, der im apostolischen Kreise letztere in verhängnißvoller Weise repräsentirte.[1] Nun machte Jesus seinem Herzen Luft. In hocherregter Stimmung sagte er es klar heraus, was er bis jetzt nur dunkel angedeutet hatte: Wahrlich, wahrlich sage ich euch, Einer aus euch wird mich verrathen! Die Jünger, ernst und feierlich gestimmt, werden erschrocken über solche Sprache, und Einer nach dem Andern fragt den Heiland, ob er es sei, den er meine.[2] Jesus aber bleibt bei seinem allgemeinen Ausdruck und hebt noch einmal das Schreckliche hervor, das in dem Gedanken lag, daß einer seiner nächsten Freunde ihn verrathen solle: Einer von den Zwölfen, der seine Hand mit mir in die Schüssel taucht, wird der Verräther sein.[3] Daß er in den Tod ging, betrübte den Meister nicht; aber

---

[1] Auf diese Weise ist ein innerer Zusammenhang von Joh. 13, 20 mit dem vorhergehenden und folgenden hergestellt. Kuinöls Vermuthung von der glossatorischen Einschiebung des v. 20 (Comment. ad h. l.) ist darum auf keine Weise begründet. Das πλὴν bei Luc. 22, 21 dürfte sehr genau das Verhältniß des Folgenden zu den von Jesus vorher gesprochenen Worten, nicht aber, wie Wichelhaus a. a. O. S. 261 meint, zu dem vom Evangelisten vorher gelieferten Referate von der Einsetzung der h. Eucharistie ausdrücken.

[2] Matth. 26, 22.

[3] Freilich haben die meisten Erklärer der ältern und neuern Zeit die Worte bei Matth. 26, 23: ὁ ἐμβάψας μετ' ἐμοῦ ἐν τῷ τρυβλίῳ τὴν χεῖρα, οὗτός με παραδώσει von einem faktischen Eintauchen in die Schüssel verstanden. So Calmet, Cornelius a Lapide, Rosenmüller, Fritzsche, Paulus, de Wette, Bleek u. A. z. d. St. Aber so wäre ja der Verräther offen entlarvt worden, seine eigene Frage überflüssig gewesen, und die Darstellung des Johannes unrichtig, nach der beim Weggehen des Judas Niemand von den Uebrigen ihn als den Verräther kannte. Wenn der neueste Erklärer der Leidensgeschichte, Ebrard, jene Worte bei Matthäus für eine andere Form des Ausdrucks bei Johannes hält: „dem ich den Bissen eintunke", so soll damit freilich jene Schwierigkeit umgangen werden, indem diese Antwort dann nur dem Johannes ertheilt wurde. Aber diese Annahme ist ganz willkürlich, und wegen des Aoristes ἐμβάψας, der nicht füglich die Bedeutung

daß Einer aus den Seinen ihn dem Tode verrätherisch überantworten wollte, das erfüllte seine Seele mit unsäglichem Leid. Der Menschensohn, fährt er darum fort, gehet dahin, wie über ihn geschrieben steht; aber wehe über den Menschen, durch den der Menschensohn verrathen wird, ihm wäre es besser gewesen, wenn er nicht geboren worden wäre.

14. Mit diesem allgemeinen Ausspruche finden sich die Apostel in ihrer Unruhe und ihrer Spannung nicht befriedigt. Da sie indessen sehen, daß ihre Einzelfragen vom Heilande unbeantwortet bleiben, so versuchen sie auf andere Weise Auskunft über jenen Ausspruch zu erhalten. Wir haben bereits von der Tischordnung bei den Alten gesprochen. Petrus saß nach ihr an der ersten Stelle neben Jesus. Johannes, der als der Lieblingsjünger des Herrn vor den Uebrigen einen Vorrang hatte, wird an zweiter Stelle gefolgt sein. Um so mehr wird ihm der Herr diesen Platz angewiesen haben, als er auf diese Weise am besten und vertrautesten mit ihm verkehren konnte. Dies wird erklärlich durch die bekannte Stellung der Alten beim Mahle. Sie lagen zu Tische in der Weise, daß sie sich mit dem linken Ellbogen auf das Polster stützten, mit dem Oberkörper gegen den Tisch hin gewendet, und den Unterkörper zurückgelegt. Der Eine lag also gegen die Brust des andern hin. Die etiquettenmäßige Reihenfolge war nun die, daß der Vornehmste unter Dreien sich in der Mitte befand, der Zweite lag „über ihm", d. h. hinter seinem Rücken; der Dritte „unter ihm", d. h. vor seiner Brust. So konnte also der Erste sehr bequem mit dem Dritten reden,[1]

---

eines fut. exact. zuläßt, unrichtig. Jesus wollte eben keine bestimmte Antwort ertheilen, um den Verräther nicht zu entlarven; darum bediente er sich wieder eines allgemeinen Ausdruckes, der, vielleicht sprüchwörtlich, nur eine andere Form war für den aus Ps. 41, 10 entnommenen Gedanken. Daß auch Marc. 14, 20 die Worte so allgemein verstanden habe, zeigt seine Ausdrucksweise: *εἷς ἐκ τῶν δώδεκα ὁ ἐμβαπτόμενος κτλ.*; ebenso Lucas 22, 21, da er sich einer ganz andern Form bedient: *ἡ χεὶρ τοῦ παραδιδόντος με μετ' ἐμοῦ ἐπὶ τῆς τραπέζης.* Alles dies ist nur erklärlich, wenn wir annehmen, daß die aus dem Psalm angeführten, so wie die von Matthäus und Lucas referirten Worte nur verschiedene Einkleidungen desselben Gedankens sind: Einer meiner Tischgenossen wird mich verrathen.

[1] Darum befand sich der vertraute Freund, oder die Gattin stets an dieser

nicht aber mit dem Zweiten, ohne sich umzudrehen. Haben wir eben vorausgesetzt, daß Petrus an der zweiten, Johannes an der dritten Stelle sich befand, so wird das durch die evangelische Darstellung nur bestätigt. Johannes erzählt nämlich, Einer von den Zwölfen habe im Schooße des Heilandes geruht, der, den Jesus liebte; es war der, welcher an dritter Stelle saß. Ihm habe Petrus gewinkt, er möge den Heiland fragen, wen er meine. Petrus wagte es natürlich nicht, selbst zu fragen aus Ehrfurcht vor dem Herrn und wegen der feierlich ernsten, erregten Stimmung, in der Jesus sich befand. Er hätte ja den Herrn veranlaßt, bei der Antwort sich zu ihm umzuwenden. Das ward vermieden, wenn Johannes die Frage übernahm, der am leichtesten mit dem Heilande reden konnte.[1] So geschah es denn. Jener, so erzählt Johannes weiter,[2] lehnte sich zurück gegen die Brust Jesu, und sprach zu ihm: Herr, wer ist es? Ihm verweigerte Jesus die Antwort nicht, gab sie ihm aber so, daß die Anderen seine Worte nicht hören konnten. Nur dem Jünger, den er liebte, wollte er den kenntlich machen, der ihn verrieth. Dem, sagt er, ich den eingetunkten Bissen reichen werde, der ist es. Die Spannung der Uebrigen dauert indessen fort. Selbst Judas untersteht sich, um allen Schein von seiner Person fern zu halten, den Heiland zu fragen, ob er es sei.[3] Hier zaudert Jesus mit der Antwort nicht; muß sie ihm aber so leise gegeben haben, daß die

---

Stelle, wenn die Gesellschaft nur aus zwei Personen bestand. Vgl. *Lightfoot* Horae talm. in Joan. 13, 23. *Bynaeus* De morte J. Ch. I, 407.

[1] *Bynaeus* L. c. p. 418 bemerkt mit Unrecht, so habe Petrus dem Johannes nicht einmal winken können. Wenn Letzterer sich eben herumgewandt hatte, und Petrus sich etwas nach vorne lehnte, so war dies sehr gut möglich. Bynäus wirft dem gelehrten Lightfoot umsonst Willkür in dieser Anordnung vor. Dieser thut nicht, wie *Bynaeus* L. c. p. 417 spöttisch sagt, als wäre er dabei gewesen, sondern stützt sich einfach (Horae talmud. in Joan. 13, 23) auf Beracoth fol. 46, 2. Dort heißt es geradezu, der Erste habe in der Mitte gesessen, der Zweite oberhalb, der Dritte unterhalb, — wie der Evangelist sagt — in seinem Schooße. Der Glossator bemerkt mit Recht hierzu, es wäre besser, wenn der Zweite die Stelle des Dritten einnehme, indem dieser dann bequemer mit dem Ersten reden könne. In unserm Falle fiel diese Unbequemlichkeit weg, insofern Jesus vorzugsweise gern gerade mit Johannes verkehrte.

[2] Joh. 13, 23 ff. [3] Matth. 26, 25.

übrigen Apostel sie nicht recht verstanden.[1] Er reicht ihm wohl gleichzeitig damit den Bissen, nachdem er ihn eingetunkt hat.[2] Durch die erhaltene Antwort erboßt, ward Judas jedenfalls in seiner verrätherischen Absicht bestärkt. Er sann nun auf einen Moment, um sich aus der für ihn immer drückender werdenden Nähe seines Meisters zu entfernen. Das meint wohl Johannes, wenn er sagt: Nach dem Bissen sei der Teufel in ihn gefahren, und Jesus habe nun zu ihm gesagt: Was du thun willst, thue bald. Niemand von den zu Tische Sitzenden, fährt Johannes fort, wußte, was er damit sagen wollte. Einige meinten, da Judas die Kasse führte, er habe noch etwas für das Fest einkaufen oder den Armen geben sollen. Wenn Johannes erzählt, Niemand von den Anwesenden

---

[1] So auch z. B. *Jansen.* Comment. in harm. Evang. c. 132, Olshausen Comment. z. d. St.; Ebrard macht hierzu in seiner Ausgabe die Notiz, wenn die Apostel auch die Antwort verstanden hätten, so hätten sie doch das wie und wann der Ausführung des Planes nicht wissen können. Ebrard hätte sich besser mit dem von Olshausen Gesagten begnügt. Die Erklärung, welche nach dem Vorgange des h. Augustin (De cons. Evang. III, 1) auch Hug Gutachten II, 140 f. von dem Ausdrucke *σὺ εἶπας* gegeben hat, als solle er eine ausweichende Antwort sein: „Du sagst es; ich nicht", ist bereits von *Bynaeus* De morte J. Ch. I, 565 sqq. hinreichend widerlegt worden.

[2] Was der Evangelist Johannes (13, 26 f.) mit *ψωμίον* meine, ist nicht mit Sicherheit zu bestimmen. Daß am Schlusse jedes Mahles der Hausvater den Gästen einen Bissen gereicht, wie Theile Neues krit. Journ. der theol. Liter. II, 3, S. 350 behauptet, und Jesus zum Zeichen für Johannes diesen nur bei Judas eingetunkt habe, läßt sich nicht beweisen. Durch die Worte bei Joh. 13, 27: *καὶ μετὰ τὸ ψωμίον τότε εἰσῆλθεν εἰς ἐκεῖνον ὁ σατανᾶς* veranlaßt, haben einige Erklärer der ältern Zeit, wie Cyrill von Alexandrien (in Joan. c. 6) jenen Bissen für die h. Eucharistie gehalten. Ihnen ist in der neuern Zeit unter Andern Tholuck Comment. z. d. St. beigetreten. Aber nicht allein spricht Alles hiegegen, was mit Recht gegen die Annahme geltend gemacht wird, Judas habe mit an dem eucharistischen Mahl participirt, sondern auch noch der Umstand, daß er dann von dem consecrirten Brode, nicht aber vom Kelche genossen hätte. Warum sollte Jesus ihn gerade vor der Spendung des Kelches bewogen haben, wegzugehen? Eine solche Störung, wie sie das Weggehen des Judas bereitet haben würde, läßt sich bei der h. Feier nicht annehmen. Man kann mit Neander Leben Jesu S. 586 annehmen, das *ψωμίον* sei ein Stück vom Paschalamm gewesen. Nur müßte man nach *Maimon.* Hilcoth Chamez §. 9 an das Stückchen denken, welches nach dem freiern Mahle als Schluß des Ganzen verabreicht wurde.

habe gewußt, was Jesus mit jenen Worten habe besagen wollen, so macht er sich auch hier klar selbst als den kenntlich, dem Jesus das Zeichen gab, den Verräther zu erkennen. Dieser Eine mußte den Sinn jener Worte wohl verstehen; wäre Johannes dieser selbst nicht gewesen, so mußte er diesen von den Uebrigen ausnehmen, gewiß aber nicht mit Emphase sagen, „Niemand“ habe von den zu Tische Sitzenden die Worte Jesu begriffen. Kaum aber hatte Judas den Bissen genommen, und der Herr ihn so wehmüthig verabschiedet, da stand er alsobald auf und entfernte sich. Johannes allein kannte die folgenreiche Bedeutung dieses Weggehens. Welchen schauerlichen Eindruck dies auf seine Jesus zärtlich liebende Seele gemacht, scheinen seine Worte anzudeuten: Es war aber Nacht, als er wegging.

15. Judas geht also weg auf die Aufforderung Jesu hin, das, was er thun wolle, bald zu thun. Was sollen diese Worte heißen? Der Gegenstand der Verrichtung ist uns bekannt, wie er auch den zu Tische Sitzenden noch in jener Nacht bekannt werden sollte. Wozu aber jene Aufforderung? Es mußte ein Grund vorliegen, weßhalb Jesus die Abwesenheit des Verräthers wünschte;[1] dieser Grund war die Einsetzung der h. Eucharistie. Jesus wußte, daß Judas gerne eine Gelegenheit ergreifen werde, die Gesellschaft zu verlassen. Er bot ihm diese Gelegenheit, und entfernte ihn so durch jene Worte.

Bei dieser Darstellung setzen wir voraus, daß noch vor dem eucharistischen Mahle jene Worte gesprochen wurden, nach denen der Verräther sogleich den Saal verließ. Diese Annahme, welche heutzutage von fast allen Exegeten getheilt wird, hat in früherer Zeit nur wenige Vertreter gehabt. Die meisten Väter erklärten sich für die Ansicht, Judas habe am eucharistischen Mahle Theil genommen.[2]

---

[1] Der Komparativ *τάχιον* bei Joh. 13, 27 ist nach Winer Grammatik des neutest. Sprachidioms 4. Aufl. S. 220 zu ergänzen: schneller, als du vorhast. Dies hieße mit andern Worten: Warum zögerst du noch, stehe auf und setze deinen Plan in's Werk.

[2] Vgl. *Estius* Adnot. ad Joan. 13, 26. *Cornel. a Lap.* ad Matth. 26, 20.

Die späteren Theologen traten meist dieser Annahme bei. Indessen fehlt es auch in früherer Zeit nicht an solchen, welche den Verräther noch vor der Stiftung der h. Eucharistie weggehen ließen. Diese Annahme wird bei Tatian,[1] Ammonius,[2] Jakob von Nisibis,[3] in den apostolischen Constitutionen (V, 16) gemacht, von dem h. Hilarius,[4] und auch Theophylakt[5] erwähnt dieselbe als eine von Manchen vertretene. In späterer Zeit haben Zacharias Chrysopolitanus,[6] Rupert von Deutz,[7] Petrus Comestor,[8] Innocenz III,[9] Turrianus,[10] Salmeron,[11] Barradius,[12] Lamy[13] u. A. diese Ansicht vertheidigt.

16. Ließe sich bei dieser Frage von einer Tradition reden, so wäre dieselbe sehr bald entschieden. Aber auf eine historische Ueberlieferung beruft sich Niemand, vielmehr suchen Alle ihre Ansicht mit theologischen und exegetischen Gründen zu vertheidigen. Maldonat[14] hat darum einen Fehlgriff gethan, wenn er die Gründe für die letzgenannte Annahme überzeugend findet, wegen der Menge der Vertreter aber der entgegengesetzten seinen Beifall schenkt. Prüfen wir die Gründe für beide Ansichten, so läßt sich nicht verkennen, daß zumal in früherer Zeit von beiden Seiten manche Gründe beigebracht worden sind, die in der That nichts begründen. Die Behauptung, daß Judas an dem Empfange der h. Eucharistie mit Theil genommen habe, ist am ausführlichsten von Cornelius a Lapide motivirt worden. Er beruft sich darauf, daß es bei den Evange-

---

[1] Diatess. c. 15 (Max. Bibl. Vet. Patr. II, 2, p. 210).

[2] Harm. Evang. c. 155 (ed. Schmeller. Viennae 1841).

[3] Sermo de pasch. XIV §. 4 (p. 341 ed. Romae 1756).

[4] In Matth. can. 30.

[5] In Matth. c. 26: *τινὲς δέ φασιν, ὅτι ἐξελθόντος τοῦ Ἰούδα μετέδωκε τῶν μυστηρίων τοῖς ἄλλοις μαθηταῖς.*

[6] Harm. Evang. IV, 2 fin.

[7] In Joan. lib. XI (Migne t. 169, p. 688).

[8] Evang. Hist. c. 41.

[9] De s. altaris myst. IV, 13.

[10] Ad Const. Ap. V, 16.

[11] Comment. in harm. Ev. tom. IX, tract. 11.

[12] Concord. Evang. IV, 3, 3.

[13] Comment. in Harm. Evang. V, 19.

[14] Comment. in Matth. 26, 20.

listen heiße, der Herr habe sich mit den Zwölfen zu Tische gesetzt, und später, Alle hätten aus dem Kelche getrunken. Jenes bleibt richtig, auch wenn sich Judas schon verhältnißmäßig früh entfernte; dieses aber gilt natürlich nur von den Anwesenden und bezieht sich nicht ausdrücklich auf die Zwölfe, von denen eben vorher gar keine Rede ist. Weiter macht a Lapide den unvorsichtigen Schluß, weil Judas noch bei der Fußwaschung zugegen gewesen sei, habe er auch an der h. Eucharistie mit participirt, deren Darreichung gleich nachher erfolgte. Nach der oben gegebenen Darstellung konnte sehr gut die Fußwaschung von der Darreichung der h. Eucharistie eben durch das Weggehen des Judas und die dasselbe betreffenden Worte des Heilandes getrennt sein. **Unmittelbar** nach der Fußwaschung nahm der Heiland jedenfalls die Einsetzung der h. Eucharistie nicht vor, indem er vorerst die Bedeutung jener Handlung den Jüngern erklärte. Absonderlich klingt der Grund, daß der h. Petrus die Worte des Psalmes: *τὴν ἐπισκοπὴν αὐτοῦ λάβοι ἕτερος* auf Judas in dem Sinne angewandt habe,[1] als ob sein bischöfliches Amt einem andern übertragen werden sollte, — ein Amt, welches Judas, wie der genannte Exeget meint, nur mit den übrigen Aposteln bei der Stiftung der h. Eucharistie hätte erhalten können. Bei dieser Gelegenheit nämlich, argumentirt er, seien die Jünger durch den Auftrag Jesu, das eingesetzte Geheimniß zu seinem Andenken zu vollziehen, zu Priestern und Bischöfen geweiht worden, und da Petrus mit *ἐπισκοπή* wohl das bischöfliche Amt bezeichne, so müsse Judas jene Weihe mitempfangen, also auch an der h. Eucharistie mit participirt haben. Jedes Wort der Widerlegung wäre hier Verschwendung. Weiter führt der genannte Exeget einen Grund auf, der sich fast bei allen Vertheidigern jener Ansicht findet, — der einzige bei Thomas von Aquin.[2] Jesus soll nämlich den Judas von der h. Eucharistie nicht ausgeschlossen haben, weil dessen Seelenzustand den Anwesenden nicht offenkundig gewesen wäre, und weil er den Vorstehern

---

[1] Apstg. 1, 20.

[2] Summa 3, qu. 81, a. 2. Vgl. *Estius* Adnot. ad Joan. 13, 26.

der Kirche hierdurch ein Beispiel dafür habe geben wollen, daß nur öffentliche Sünder von den h. Sakramenten auszuschließen seien. Auch dieses Argument gibt sich sehr bald als nicht zutreffend zu erkennen. Denn der Heiland schloß den Verräther nach der andern Ansicht nicht aus, sondern veranlaßte ihn nur zum Weggehen. Andererseits aber wäre die Zulassung des Judas zur Theilnahme an der h. Eucharistie bloß zu dem Zwecke, den Jüngern ein Beispiel für ihre Pastoral-Praxis zu geben, in jenem großen, für die ganze Heilsordnung der Menschheit so bedeutungsvollen Augenblicke doch wohl etwas kleinlich gewesen.

17. Ungleich tiefer ist jedenfalls die Auffassung, daß der, welcher der Theilnahme am Erlöser entsagte, und seinen Tod herbeiführte durch den Verrath, an dem gnadenreichen Denkmale dieses Todes nicht participiren sollte. Der Akt der Stiftung jenes Geheimnisses durfte nicht entweiht werden durch die Theilnahme des Verräthers. Erst als dieser aus seinem Anblick entfernt war, konnte der Heiland der ruhigen, ungetrübten Stimmung sich überlassen, die zu der Darstellung des höchsten Erweises seiner göttlichen Liebe zu den Menschen erforderlich schien, und die sich denn auch in den folgenden in der würdevollsten Ruhe und der innigsten Wärme gesprochenen Worten, wie sie uns Johannes ausführlich mittheilt, ausgedrückt hat. [1]

Der einzige Grund, welcher dem Scheine nach mit Berechtigung für jene Ansicht angeführt werden kann, auch Judas habe am eucharistischen Mahle Theil genommen, liegt im Berichte des Evangelisten Lucas, wie denn auch Cornelius Jansenius [2] in seinem richtigen exegetischen Gefühle diesen Grund vorzugsweise hervorgehoben hat. Aber auch dieser Grund ist nicht beweisend. Während nämlich Lucas (22, 21) den Heiland noch nach der Darreichung der h. Eucharistie vom Verräther reden läßt, stellt Matthäus (26, 23 ff.) und ebenso Marcus (14, 18 ff.) dieselben Worte in seinem Berichte vor die Einsetzung der h. Eucharistie. [3] Die exegetische Frage also, um die es

[1] Joh. 13, 31 ff.

[2] Comment. in Harm. Evang. c. 132.

[3] Die Worte bei den Evangelisten sind zu gleichlautend, als daß Patrizi

sich hier handelt, ist einfach die, ob Matthäus oder Lucas die Begebenheiten genauer geordnet habe. Nun ist es, wie sich später noch klarer zeigen wird, eine sichere Thatsache, daß der Bericht des Lucas über die letzten Vorgänge sehr aphoristischer Natur ist; und gerade an unserer Stelle gibt er sich als besonders aphoristisch zu erkennen. Unmittelbar nach den Einsetzungsworten läßt nämlich Lucas Jesum fortfahren: Aber siehe, die Hand meines Verräthers ist mit mir auf dem Tische.[1] Der Anfang des Satzes mit πλήν zeigt, daß ein Zusammenhang mit dem Vorhergehenden nicht vorhanden ist, daß vielmehr jene Worte aus einer zusammenhängenden Rede des Herrn herausgerissen sind. Da wir aber bei Lucas sonst keine Spuren von dieser Rede entdecken, so können wir nicht mehr ermitteln, ob sie vor oder nach der Einsetzung der h. Eucharistie an die Jünger gerichtet wurde. Die Stellung jenes Fragmentes im Berichte des Lucas ist um so weniger für letzteres beweisend, als der Evangelist an dasselbe auch ohne alle Verbindung[2] das Referat von dem unter den Jüngern entstandenen Streite anschließt, der, wie wir gesehen haben, höchst wahrscheinlich ganz zu Anfang des Mahles vorgefallen ist.

Vergleichen wir hiermit den Bericht der Evangelisten Matthäus und Marcus, so geben sie auch keine genaue Bestimmung über die Aufeinanderfolge der Ereignisse beim letzten Mahle an, sondern berichten nur allgemein, sie seien während desselben vorgekommen.[3] Wollen wir darum auch aus diesen Referaten den Schluß nicht ziehen, daß die Worte Jesu über den Verräther vor der Darreichung der h. Eucharistie gesprochen sind, so stehen aber jedenfalls Matthäus und Marcus mit derselben Berechtigung bei der Beantwortung unserer Frage da, wie Lucas. Es läßt sich sonach aus den Evan-

---

(De Evang. adn. 157) Recht haben könnte, der die Worte bei Matthäus und Marcus vor, und die bei Lucas nach dem eucharistischen Mahle gesprochen sein läßt.

[1] πλὴν ἰδού, ἡ χεὶρ τοῦ παραδιδόντος με μετ' ἐμοῦ ἐπὶ τῆς τραπέζης.

[2] ἐγένετο δὲ καὶ φιλονεικία κτλ. v. 24.

[3] Matth. 26, 21. 26. Marc. 14, 18. 22.

gelien direkt nicht ermitteln, ob Judas an der h. Eucharistie Theil genommen habe oder nicht, und wir sind darauf beschränkt, aus dem Wesen und der Bedeutung der h. Handlung eine mehr oder minder sichere Vermuthung zu schöpfen. Nach den oben angedeuteten Gründen aber muß es viel angemessener erscheinen, anzunehmen, daß Judas die hohe Würde und Erhabenheit der Handlung durch seine Profanation in keiner Weise beeinträchtigte, als daß durch seine zwecklose, ja für ihn selbst nur verderbliche Theilnahme an dem h. Geheimnisse die Einsetzung des neutestamentlichen Opfers entweiht worden wäre. [1]

18. Nach der Entfernung des Judas nahm der Heiland Brod, segnete es, brach es, und gab es seinen Jüngern mit den Worten: Nehmet und esset; dieses ist mein Leib. [2] Nach dem Evangelisten Lucas (22, 19) hätte er noch hinzugefügt: der für euch dahin gegeben wird; thut dies zu meinem Andenken. [3] Fast genau mit den von Lucas mitgetheilten Worten stimmt die Formel überein, welche der h. Paulus den Korinthern als vom Herrn selbst ihm angegeben bezeichnet hat. [4] In der kirchlichen Liturgie hat seit jeher die erstere, kürzere Formel Aufnahme gefunden. Welche von beiden Ausdrucksweisen die genauere ist, dürfte sich wohl nicht mit voller Sicherheit ermitteln lassen. Indessen scheint, nach äußern Gründen geurtheilt, die ausführlichere Formel den Vorzug zu verdienen. Einmal läßt sich wohl voraussetzen, daß ein Berichterstatter der Kürze halber sich

---

[1] Nur der Merkwürdigkeit wegen wollen wir eine Erzählung erwähnen, welche schon Theophylakt (ad Matth. 26, 20) gekannt hat. Nach ihr soll Judas aus dem Kelche getrunken, die h. Eucharistie unter der Brodsgestalt aber in die Tasche gesteckt und zur Verhöhnung den Hohenpriestern mitgenommen haben. Wenn darum auf Signorelli's Abendmahl im Dome zu Orvieto Judas abgemahlt erscheint, wie er die h. Hostie in die Tasche steckt, so liegt dieser Darstellung jedenfalls die genannte Erzählung zu Grunde.

[2] Matth. 26, 26. Marc. 14, 22.

[3] τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.

[4] 1. Cor. 11, 24: λάβετε, φάγετε· τοῦτό μού ἐστι τὸ σῶμα, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. Nach Griesbachs, Lachmanns und Tischendorfs Text fehlen auch die beiden ersten Worte, so daß Lucas nur für das Paulinische κλώμενον hat διδόμενον.

eine solche Abkürzung erlaubte, während eine willkürliche Verlängerung der Formel nicht wohl angenommen werden kann. Außerdem ist das Referat des Evangelisten Lucas jedenfalls, wie eine oberflächliche Vergleichung der betreffenden Stellen ausweist, mit der Unterweisung seines Meisters, des h. Paulus im Briefe an die Korinther in Verbindung zu bringen. Sollte nun auch in dem Gesichte, auf welches sich dieser beruft, der Heiland jene Worte selbst nicht gerade dem Apostel genau so mitgetheilt haben, wie wir sie in seinem Briefe vorfinden, so legt doch jene Unterweisung jedenfalls Zeugniß ab für die liturgische Praxis in der apostolischen Kirche.

Dazu kömmt, daß in fast allen alten Liturgien sich die größere Formel wirklich vorfindet, wenn auch mit einigen Aenderungen. Die Liturgie des h. Jakobus verbindet sogar das *κλώμενον* des Paulus mit dem *διδόμενον* des Lucas. Auch in der Liturgie des h. Clemens, in der armenischen, in der des h. Marcus und in der des h. Athanasius lautet die Consekrations-Formel ausführlicher als in unserer heutigen Liturgie, während im Alterthum sich schon in der äthiopischen Liturgie, welche ursprünglich von den Kopten herstammte, genau unsere Formel vorfindet.[1] Da somit die ausführlichere Formel fast allgemein im Gebrauch war, so wird unsere Vermuthung bestätigt, daß sie auch vom Heilande selbst angewandt worden ist.

19. Was die innern Gründe angeht, so läßt es sich wieder von vorne herein annehmen, daß der Heiland die Worte nicht so nackt und kurz, ohne alle Hinweisung auf den Zusammenhang zwischen dem Geheimniß und seinem Leiden ausgesprochen habe. Wie bei der Spendung des Kelches, so wird er auch hier den Opfercharakter des Gespendeten gewiß hervorgehoben haben. Die Aufforderung, zu seinem Gedächtniß dasselbe zu thun, war auch bei der Stiftung jener Feier fast mit Nothwendigkeit geboten, gab aber jedenfalls gerade da dem Willen des Herrn, eine in seiner Kirche fortdauernde liturgische Feier seines Todes anzuordnen, den angemessensten Ausdruck. Auch durch die Auslassung der dahin zielenden Worte:

[1] Vgl. Binterim Denkwürdigkeiten 4. Bd. 2. Th. S. 182. 220. 236. 260. 267.

τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν erweisen sich die Referate der Evangelisten Matthäus und Marcus als summarisch.

20. Auf die Bedeutung dieser Handlung haben wir bereits früher aufmerksam gemacht. Wie durch die Bedeutung, so hatte auch durch die Form diese Stiftung einen engen Zusammenhang mit dem dieselbe vorbildenden jüdischen Ritus. Die Segnung des Brodes war auch bei den Juden sonst, und zumal beim Paschamahle üblich. Sie geschah auf dieselbe Weise, wie der Herr seinen besondern Segen über das zur h. Eucharistie bestimmte Brod gesprochen hat. Auch sonst mußte der Segnende das Brod erst in die Hände nehmen, und so es gleichsam allen Anwesenden zeigen, damit der Segen dadurch um so mehr Eindruck auf sie mache, daß sie sahen, wie er über das Brod gesprochen ward.[1] Hierauf wurde das Brod gebrochen und vertheilt.

Nach unserer Untersuchung über den Tag des letzten Abendmahles kann es keinem Zweifel unterworfen sein, daß das Brod, welches der Heiland nahm, ungesäuertes war. Beim Paschamahle durfte schon nichts Gesäuertes mehr genossen werden. Es liegt darum nahe, anzunehmen, daß der Heiland die ungesäuerten Brodkuchen auf einander gelegt, und sie zugleich gebrochen habe, ähnlich wie bei der Vertheilung des Brodes, die zum Ritus des Paschamahles gehörte. Freilich wird ein bei dieser üblicher Gebrauch vom Heilande wohl nicht auch bei seiner neuen Stiftung beobachtet worden sein, weil er nur in der eigenthümlichen Bedeutung des Paschafestes begründet war. Man pflegte nämlich, wie bereits erwähnt wurde, Ein Stück schon vor dem Segen zu brechen, während sonst bei der Segnung das Brod noch nicht gebrochen war. Es geschah dies zum Andenken an die von den Vorfahren überstandenen Leiden in Aegypten. Das Ungesäuerte erhielt so dieselbe symbolische Bedeutung, welche auch die bittern Kräuter beim Paschamahle hatten. Um diesen Gedanken recht klar auszudrücken, und das beim Paschamahle vorgeschriebene Brodbrechen von dem gewöhnlichen zu unterscheiden, hat man — wohl erst in späterer Zeit — jene Sitte eingeführt. Hiernach ist zu schließen, daß Jesus die Brechung beim

[1] Vgl. *Buxtorf* Dissert. de coena Domini p. 310.

eucharistischen Brode, wie es auch in den Evangelien übereinstimmend erzählt wird, erst nach der Segnung vorgenommen hat.

21. Eine andere Frage über das Verhältniß zwischen der von Christus neu eingesetzten und der bestehenden jüdischen Liturgie scheint uns eine viel größere Wichtigkeit zu besitzen für die Beurtheilung der ganzen Handlung, als man ihr beizulegen pflegt. Wir haben bereits gesagt, daß die Ceremonien des Paschamahles seit den ältesten Zeiten mit Formeln und sogar mit einer längern Rede begleitet waren, welche ihre und des ganzen Festes Bedeutung den Gästen klar machen sollten. Nun läßt es sich freilich nicht ermitteln, wann diese oder jene Formel im Ritual der Juden eine offizielle, bleibende Aufnahme fand. Eine ganz genaue Beschreibung der Gebräuche des Paschamahles, wie sie zu Christi Zeiten beobachtet wurden, läßt sich darum mit Sicherheit nicht geben. Indeß werden wir bei unserer Frage diese Schwierigkeit umgehen durch die Anwendung eines Grundsatzes, dessen Richtigkeit kein Liturgiker bestreiten wird. Dieser Grundsatz lautet: Keine Ceremonie ohne Formel. Sobald bestimmte Ceremonien für das Paschafest festgesetzt waren, mußte man diese auch mit erklärenden Formeln begleiten. Man hat immer ungesäuertes Brod beim Paschamahle gebraucht; dieser Gebrauch an und für sich bedurfte noch keiner Formel. Als man aber sich dieses Brodes nicht allein in freier Weise beim Essen bediente, sondern es zur Symbolisirung eines Gedankens in bestimmter Weise vertheilte, mit einem Worte, als sich an den Gebrauch des ungesäuerten Brodes eine vorgeschriebene Pascha-Ceremonie anschloß, da wurden Worte nothwendig, der symbolischen Handlung rituellen Charakter zu verleihen.

Hat man demgemäß für eine bestimmte Zeit die Existenz gewisser Ceremonien als vorgeschriebener Bestandtheile des Paschamahles nachgewiesen, so ist damit die Annahme gewisser damals vorhandener Formeln von selbst gegeben. Nun wollen wir freilich nicht alle Gebräuche bis in's Kleinste, wie sie von der Mischna oder gar von Maimonides und Bartenora mitgetheilt werden, der Zeit Christi vindiciren. Manches Einzelne mag später hinzugekommen sein. Aber die Grundzüge waren gewiß zu jener Zeit vollständig entwickelt, wie denn ja damals überhaupt das traditionelle

Element im guten wie im übeln Sinne im Judenthum sich schon sehr reich entfaltet hatte. Gerade aber an die Feier des Paschalammes, an die bedeutungsvollste und wichtigste die der Jude kannte, haben sich gewiß schon sehr frühe verschiedene Gebräuche angeschlossen zur Ausschmückung und Specifizirung des im mosaischen Gesetze Gebotenen. Es wird darum sicher Niemand die Behauptung zu gewagt finden, daß man schon zur Zeit des Heilandes das Paschalamm sowie das ungesäuerte Brod unter bestimmten Ceremonien vom Hausvater vertheilen ließ, um hierdurch die religiöse Bedeutung des Mahles hervorzuheben. Wir glaubten dies mit vollem Rechte an gehöriger Stelle als selbstverständlich voraussetzen zu dürfen. Um so mehr schienen wir dazu berechtigt zu sein, als man ganz allgemein der Ansicht ist, der h. Paulus habe an der angeführten Stelle seines Korintherbriefes bei dem Ausdrucke *ποτήριον εὐλογίας* den jüdischen כוס הברכה vor Augen gehabt.[1] Dürfen wir nun von jener Voraussetzung als einer allgemein zugestandenen ausgehen, daß auch der Heiland beim letzten Paschamahle in der vorgeschriebenen Form als Hausvater ein Stück vom Paschalamme und vom ungesäuerten Brode darreichte, so scheint es uns sehr gewagt, leugnen zu wollen, er habe sich dabei auch bestimmter Worte bedient, um den Sinn der Handlung zu bezeichnen.

Wenn nun in dem spätern jüdischen Ritual eine bestimmte Formel mitgetheilt wird, unter deren Begleitung das ungesäuerte Brod vertheilt wurde, und wenn die Mischna eine ähnliche Formel kennt für die Austheilung der Bissen vom Paschalamme, so läßt es sich nicht begreifen, warum wir die Entstehung dieser Formeln erst

---

[1] 1. Cor. 10, 16. Das *εὐλογεῖν* entspricht nämlich ganz genau dem hebr. ברך segnen, preisen. Das *εὐχαριστεῖν*, welches gleich den Evangelisten auch Paulus (1. Cor. 11, 24) braucht, um dasselbe zu bezeichnen, heißt ursprünglich Dank sagen, und ist vorzüglich in Gebrauch gewesen zur Bezeichnung des Dankgebetes, welches man bei Tische sprach. Da in dieser Anwendung die Bedeutung des Wortes sehr nahe mit dem Begriffe des *εὐλογεῖν* zusammentraf, so ward es auch geradezu für *εὐλογεῖν* „den Segen sprechen" gesetzt. Weniger korrekt behaupten Manche, wie *Maldonat* Comment. in Evang. I, 557, beide Worte bezeichneten beide Begriffe, das Danksagen und das Segnen in gleicher Weise. Vgl. oben S. 153.

späterer Zeit zuschreiben sollen.[1] Dazu kömmt, daß die Formel, deren sich der Heiland bei der Spendung des eucharistischen Brodes bediente, eine überaus große Aehnlichkeit mit den in den angeführten jüdischen Schriften angegebenen besitzt. Die Formel der Juden bei der Austheilung des ungesäuerten Brodes lautet nämlich nach ihrem Ritual: הא לחמא דעניא[2] — „das ist das Brod des Leidens"; und jene für die Vertheilung des Paschalammes ähnlich: לה גופו של פסח[3] — „das ist der Leib des Paschalammes". Niemand wird nun behaupten wollen, diese Formeln seien später von den Juden den von Christus beim letzten Abendmahle gebrauchten nachgebildet worden. Auch ist andererseits die Aehnlichkeit zu groß, um allen Zusammenhang zwischen jenen und diesen zu leugnen. Es bleibt also nichts anderes übrig, als anzunehmen, der Heiland habe mit Bezug auf die gebräuchlichen Formeln der Juden beim Paschamahle für seine neue Stiftung analoge Ausdrücke gewählt, um die h. Handlung bestimmt zu bezeichnen.

22. Hierdurch aber scheint Vieles klar zu werden. Das Auffallende und Unerwartete, was nach der Darstellung der Evangelisten in jener Handlung liegt, daß Jesus den Anwesenden sein eigenes Fleisch und Blut zur Speise darreichte, mußte dadurch für diese wesentlich vermindert erscheinen. Es hätte sie höchlich befremden müssen, wenn Alles so einfach, wir möchten sagen, so aphoristisch vor sich gegangen wäre, wie uns die Evangelisten das letzte Mahl beschreiben. Diese einfachen und wenigen Worte, deren sich der Heiland bei der ersten Spendung der h. Eucharistie bediente, für sich allein hätten trotz ihrer großen Bestimmtheit doch die Handlung nicht in ihrer vollen Bedeutung und ihrem ganzen Zusammenhange erscheinen lassen. Nach der vollständigern Form lag in ihnen freilich eine Beziehung auf das am Tage nachher folgende Leiden und Sterben des Meisters. Aber der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden

---

[1] So *Schöttgen* Horae hebr. et talmud. ad Matth. 26, 26, und *Wiseman* The real presence of the body and blood of our Lord J. Ch. in the blessed Eucharist. London 1855. p. 249 sq.

[2] Vgl. *Buxtorf* Dissertt. phil.-theol. Basil. 1662. p. 346.

[3] Mischna de Pasch. c. ult. §. 3.

war an und für sich nicht in jenen Worten ausgedrückt. Ging jedoch die Vertheilung des Brodes und des Paschalammes vorauf mit den Formeln: „Das ist das Brod der Trauer" und „das ist der Leib des Paschalammes", so war eben durch die Gleichartigkeit der begleitenden Worte auch auf ein zwischen diesen Handlungen obwaltendes Verhältniß hingewiesen. Zusammengehalten mit den gerade die Bedeutung dieses Paschamahles erklärenden Worten beim Anfange der Feier,[1] läßt dieser Umstand es gar nicht mehr befremdlich erscheinen, daß der Heiland ein so tiefes Geheimniß unter so kurzen, einfachen Worten eingesetzt hat.

23. Außerdem scheint auch diese Aufnahme der vorliegenden jüdischen Formeln von Seiten Jesu das Verständniß der Einsetzungsworte nicht unwesentlich erleichtert zu haben. Hieß es bei der jüdischen Paschafeier: „das ist das Brod der Trauer" und „das ist der Leib des Paschalammes", so konnten die Worte bei der neuen Stiftung: „Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird",[2] bei allen Theilnehmern der Feier nur die Ueberzeugung veranlassen, daß der Heiland auch hier nicht von einem Sinnbilde, sondern von Wirklichkeit spreche, von der Erfüllung der voraufgegangenen alttestamentlichen Typen. Hinwiederum aber wäre nichts verwirrender gewesen, als wenn der Heiland bei diesem neuen Geheimniß sich

---

[1] Wenn Richter Das Wesen des h. Abendmahls (Theol. Stud. u. Krit. 1863. II, 241) annimmt, derartige Belehrungen seien während des Mahles von Jesu nicht gegeben worden, so verkennt er „das Wesen des h. Abendmahls" durchaus. Nur wenn man bei der Untersuchung über dessen Wesen „ein Resultat im Verhältniß zur Kirchenlehre arm und dürftig" gewinnt, ist es möglich, die neue Stiftung als ein ziemlich bedeutungsloses und eingehender Besprechung kaum würdiges Anhängsel des genossenen Paschamahles zu betrachten. Daß Johannes in seinem die Synoptiker vorzüglich durch die Reden Jesu ergänzenden Bericht auch eine derartige Besprechung hätte mittheilen müssen, ist eine ungegründete Annahme, zumal Johannes bei den Lesern seines dreizehnten Kapitels die Kenntniß seines sechsten voraussetzte. Auf jeden Fall ist es leichter anzunehmen, der Evangelist habe die fragliche Anrede nicht mitgetheilt, als Jesus habe sie nicht gehalten.

[2] Der Form nach durchaus gleich mit den jüdischen Formeln sind in der Peschito die Einsetzungsworte übersetzt: ܗܢܘ ܦܓܪܝ Demgemäß werden sie nicht so umständlich gelautet haben, wie Bleek Synopt. Erklärung der drei ersten Evang. II, 412 meint: דנא הוא גופי, sondern einfach: הוא גופי

derselben Formel bedient hätte, unter der man das ungesäuerte Brod und den Bissen des Paschalammes zu nehmen gewohnt war, ohne doch denselben Gedanken aussprechen zu wollen. Wollte der Herr den Jüngern nur Brod mittheilen zur Versinnbildlichung irgend einer Idee, und sich an die jüdisch-rituellen Formeln anschließen, so war es vielmehr durchaus geboten, dies in der natürlichen, Allen verständlichen Weise zu thun. Wie das Brod beim jüdischen Paschamahle die Bedeutung hatte, auf die in Aegypten erduldete Trübsal der Väter hinzuweisen, und darum „Brod der Trauer" genannt wurde, so mußte in dem vorausgesetzten Falle das Brod als „Brod des Leidens" oder „der Hingabe" bezeichnet werden wegen seiner Bedeutung, zur Erinnerung an den dahingegebenen, gebrochenen Leib Christi zu dienen. Das wäre analog und darum auch verständlich gewesen. Dieselbe Analogie aber zwingt uns bei den von Christus wirklich gewählten Worten an die reale Identität des Genannten mit dem Gegebenen zu denken.

Dies historische Moment, dem bisher nicht die gehörige Beachtung zu Theil geworden ist,[1] scheint wenigstens viel geeigneter zu sein, das richtige Verständniß der Einsetzungsworte der h. Eucharistie zu vermitteln, als eine unfruchtbare Erörterung über die Copula nach

---

[1] Schon waren diese Worte geschrieben, als die genannte Abhandlung von Richter in den Theol. Stud. u. Kritiken erschien. Daselbst bezieht sich S. 235 der Verfasser auch auf jene jüdischen Formeln, an die er seine (Zwinglianische) Erklärung der Einsetzungsworte anzuknüpfen bemüht ist. Jene, meint er, zeigten nur ein Symbol an, also auch diese. Freilich ist Richter'n entgangen, daß das Bildliche bei den jüdischen Formeln nur in der Sache, nicht in den Worten lag, als deren getreue Nachbildung sich die Einsetzungsformel des h. Abendmahls darstellt. Es war wirklich das Paschalamm; es war wirklich das Brod des Elendes, wie die Väter es in Aegypten gegessen. Nur sollten die wirklichen Gegenstände eine Idee versinnbildlichen. Mag es sich mit unserer Auseinandersetzung im Texte verhalten wie es will, die Zwinglische Interpretation kann jedenfalls sich auf einen engen Anschluß der Einsetzungsworte an die bestehenden jüdischen Paschaformeln nicht berufen, ohne sich selbst zu Grunde zu richten. Die Anwendung dieser Formeln zu Gunsten einer sinnbildlichen Erklärung der Einsetzungsworte hat übrigens schon der Cardinal Wiseman L. c. p. 248 sq. dem Engländer *Whitby* (Commentary on the New Testament I, 256) verwiesen, ohne indeß den Versuch zu machen, dieselben positiv zu verwerthen.

allen ihren Bedeutungen, wie sie jüngst wieder vom neuesten Bearbeiter der Leidensgeschichte, Ebrard,[1] in recht behäbiger Ausführlichkeit, aber deßhalb nicht weniger nutzlos angestellt wurde. Doch genug hiervon; die geschichtliche Darstellung ist bereits bis zur Grenze ihrer Berechtigung vorgeschritten.

24. Die Einsetzung des neutestamentlichen Opfergeheimnisses war mit der Spendung des Brodes noch nicht abgeschlossen. Wie das Brod nahm der Herr auch den Kelch[2] und segnete ihn. Beides zusammen bildete ein Ganzes, obschon auch gewiß für die Darstellung des Geheimnisses eines von beidem genügt hätte. Sehen wir auch hier unserm Zwecke gemäß von dieser mehr dogmatischen Betrachtung ab, so scheint es doch jedenfalls angemessen zu sein, anzunehmen, die Einsetzung des Geheimnisses in den beiden Formen sei nicht durch irgend einen Zwischenakt unterbrochen, sondern als eine Handlung ohne Unterbrechung vollzogen worden.

Gegen diese Annahme scheint indessen der Bericht des Evangelisten Lucas und die Unterweisung des Apostels Paulus zu sprechen, zumal wenn man diese zusammenhält mit der Darstellung der Evangelisten Matthäus und Marcus. Jene sagen nämlich, beim Essen[3] habe der Heiland das Brod genommen u. s. w. Diese setzen ausdrücklich in gleicher Weise bei der Erwähnung des Kelches hinzu, der Herr habe ihn „nach dem Mahle" genommen.[4] Da dieser Zusatz sich bei der Darstellung der Spendung des eucharistischen

[1] A. a. O. S. 81 ff.

[2] Die Sage, welche sich an den von Jesus gebrauchten Kelch angeschlossen hat, ähnlich der von den dreißig Silberlingen, siehe bei Sepp, Leben J. Ch. 1. Aufl. V, 90 f. Nach ihr war dieser Kelch der älteste Weinbecher, der, den Noe gebraucht hat. Melchisedek brachte ihn nach Kanaan; Joseph nahm ihn mit nach Aegypten, und ließ ihn dem Benjamin in den Getreidesack verbergen. Moyses bringt ihn wieder aus Aegypten mit. So geräth er in den Tempelschatz, aus dem er an Veronika verkauft wird, die ihn dann dem Heilande schickt. Die Apostel trinken nach dieser Sage zu zwei und zwei aus sechs kleinern Bechern, die von den Patriarchen herrühren.

[3] Matth. 26, 26. Marc. 14, 22.

[4] Luc. 22, 20. 1. Cor. 11, 25: *ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων· κτλ.*

Brodes nicht findet, so haben Thomas von Aquin,[1] Bellarmin,[2] Lightfoot[3] und in der neuesten Zeit de Wette[4] und Patrizi[5] vermuthet, diese habe noch während des Essens Statt gefunden, während der Heiland erst nach dem Essen den Kelch seines Blutes den Jüngern gereicht habe. Insofern scheinen die beiden ersten Evangelisten dieses zu bestätigen, als sie aussagen, beim Essen (*ἐσθιόντων αὐτῶν*) habe der Heiland das Brod genommen und zum eucharistischen geweiht. Demnach wäre die Einsetzung des neuen Geheimnisses in zwei durch die Fortsetzung, respektive den Schluß des Mahles von einander getrennte Akte zerlegt worden.

Vergebens müht sich Bynäus[6] ab, in das *ἐσθιόντων* die Bedeutung des Aorist hineinzutragen, so daß es dem *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* gleichbedeutend würde. *ἐσθιόντων αὐτῶν* kann nur heißen: beim Essen. Indeß können wir diesem Particip seine Präsens-Bedeutung auch ungeschmälert lassen, ohne die Folgerung zuzugeben, welche man aus derselben ziehen zu müssen glaubte. Da das *ἐσθιόντων* an keiner Stelle der andern Bestimmung *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* gegenübergesetzt wird, so ist die Beziehung auf die Zeit keineswegs in demselben hervorgehoben. Die beiden ersten Evangelisten haben nicht sagen wollen, noch ehe das Essen zu Ende gewesen, habe der Heiland unter die Anwesenden das Brod der h. Eucharistie vertheilt, sondern nur, bei Gelegenheit des Essens sei dies geschehen. Auch wenn sich diese Spendung an das Ende des Paschamahles anschloß, konnten sie mit dem vollsten Rechte sagen, *ἐσθιόντων αὐτῶν*, — bei jenem Abendessen sei sie vor sich gegangen. Aber warum sagt denn der Evangelist Lucas und der Apostel Paulus, der Heiland habe in gleicher Weise wie das Brod, nach dem Mahle auch den Kelch genommen und gesegnet? Ehe wir diese Frage zu beantworten suchen, machen wir zunächst darauf aufmerksam, daß weder der Evangelist noch der Apostel in jenen Worten einen Gegensatz haben aussprechen wollen. Wenn sie auch beide

[1] Comment. in 1. Cor. 11, 25. [2] De eucharist. IV, 27.
[3] Horae hebr. et talmud. in Matth. 26, 26.
[4] Comment. zu Matth. 26, 20. [5] De Evang. adn. 160.
[6] De morte Jesu Christi I, 576 sqq.

keine nähere Bestimmung der Zeit ihrer Darstellung von der Spendung des eucharistischen Brodes beifügten, so scheint doch die Anknüpfungsformel *ὡσαύτως*, deren sich beide bedienen, alle Gegenüberstellung förmlich auszuschließen. Hätten sie sagen wollen, der Heiland habe noch während des Essens das Brod gesegnet, und erst nach der Beendigung des Paschamahles den Kelch, so durften sie dies nicht ausdrücken: in gleicher Weise nahm er den Kelch nach dem Mahle. Sie hätten etwa sagen müssen: *μετὰ δὲ τὸ δειπνῆσαι καὶ τὸ ποτήριον;* so wäre ein Gegensatz zu dem vorhergehenden ausgesprochen worden.

Freilich bleibt es dann, wenn in jenen Worten kein Gegensatz liegen soll, immerhin etwas auffallend, daß sie erst hier, und nicht, wo von der Spendung des Brodes die Rede ist, zugesetzt worden sind. Was diese scheinbare Schwierigkeit wesentlich vermindert, ist zuerst der Umstand, daß beide Darstellungen fast genau dieselbe Form haben. Wie wir bereits andeuteten, besteht zwischen denselben ein innerer Zusammenhang, und ohne Zweifel ist der Bericht des Evangelisten auf die Unterweisung des Apostels als auf seine Quelle zurückzuführen.[1] Fassen wir nun auch die Worte *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* in der hergebrachten Weise auf in der Bedeutung: nach dem Essen, so wird Niemand es für eine eitle Ausrede halten, wenn wir sagen, der Apostel habe hier die Zeitbestimmung nachgeholt, die er bei der Erwähnung des eucharistischen Brodes hinzuzusetzen unterließ; aber nicht einmal vergaß, — sondern durch Hinzufügung einer andern Zeitbestimmung beizusetzen verhindert wurde. Er beginnt nämlich die ihm vom Herrn selbst mitgetheilte Darstellung der h. Handlung mit den Worten: *ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδοτο ἔλαβεν ἄρτον.* Hier fand ein *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* kein fügliches Unterkommen, zumal vorher von einem *δεῖπνον* nirgend Rede war. Es ward darum vom Apostel nachgeholt und ging an dieser Stelle auch in den Bericht des Evangelisten über.

---

[1] Wir werden später auf diesen Punkt noch zu reden kommen. Bei der Richtigkeit dieser Bemerkung fällt die Annahme des *Estius* Comment. ad 1. Cor. 11, 25 von selbst weg, das *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* sei hinzugefügt, um den eucharistischen Kelch von dem bei Luc. 22, 17 erwähnten zu unterscheiden.

Indessen könnte das *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* auch anders gedeutet werden, Beim Evangelisten wäre die Beisetzung der so bestimmten Zeitbestimmung *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* noch erklärlich, weil er vorher vom Abendmahle gesprochen hat. Der Apostel aber hat nicht unmittelbar vorher auf das Mahl hingewiesen, und soll sich in jenem Beisatze doch auf dasselbe zurückbeziehen. Nun stellt er ferner seine Beschreibung der ganzen h. Handlung als eine unmittelbar vom Herrn ihm mitgetheilte dar. Wie wir sehen werden, erweist sich auch die mit seiner Belehrung fast wörtlich übereinstimmende Darstellung des Evangelisten ziemlich sicher als nicht originell, sondern als aus dem Korintherbrief, oder dem mündlichen Verkehr mit dem Apostel entlehnt; nicht umgekehrt. Dies könnte darauf hinweisen, daß wir wenigstens an der Stelle bei Paulus bei *δειπνῆσαι* nicht sowohl an das Abendessen, das Paschamahl, als vielmehr an das eben vor sich gegangene *δειπνῆσαι*, an das Essen der h. Eucharistie zu denken hätten. Legen wir aber auch hierauf kein Gewicht, so ist schon bei der gewöhnlichen Erklärung jener Worte durch obige Bemerkung das Befremdende derselben an so später Stelle hinlänglich beseitigt.

Demgemäß also steht der gewöhnlichen Annahme, die Spendung des Kelches sei ohne alle Unterbrechung der des Brodes gefolgt, kein Bedenken im Wege.

25. Noch weniger als die Worte, mit denen der Heiland das Brod segnete, lassen sich die mit Sicherheit und Genauigkeit ermitteln, unter denen er den Segen über den Kelch gesprochen hat. Die vier uns vorliegenden Berichte über dieselben weichen in Kleinigkeiten alle von einander ab. Am kürzesten ist die Formel mitgetheilt von Marcus und Lucas. Aber auch sie stimmen nicht überein. Jener hält sich mehr an Matthäus; dieser gibt die Worte mehr nach der Ausdrucksweise, wie wir sie beim Apostel Paulus finden. Nur hat Lucas einen kleinen Zusatz gemacht, der bei Paulus gar nicht, bei Matthäus und Marcus auch nur ähnlich vorkömmt. [1]

[1] Matth. 26, 27 f. *πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες· τοῦτο γάρ ἐστι τὸ αἷμά μου τὸ τῆς καινῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.*

Marc. 14, 24: *τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου τὸ τῆς καινῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον.*

Sollen wir trotzdem annähernd zu bestimmen suchen, wie die Worte genau gelautet haben möchten, so scheint es unsere Aufgabe zunächst zu sein, festzustellen, worüber wir nichts Sicheres zu ermitteln im Stande sind. Das ist vor allem das Subjekt und Prädikat des Satzes selbst. Für den Sinn bleiben die beiden Ausdrucksweisen: „Das ist mein Blut, das Blut des Neuen Bundes" und „dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute", so sehr gleichbedeutend, daß es sich schwer entscheiden lassen dürfte, in welcher Weise der Heiland sich selbst beim letzten Abendmahle ausgedrückt habe. Die erstere Ausdrucksweise klingt freilich natürlicher, und dürfte wohl darum als die verständlichere vom Heilande gebraucht worden sein. Ebensowenig läßt es sich mit einiger Sicherheit bestimmen, ob Christus ausdrücklich der Worte *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* sich bedient habe, die allein von Matthäus mitgetheilt werden. Dem Sinne nach konnte diese Erklärung des *ἐκχυνόμενον* gewiß sehr gut beigefügt werden. Da aber die übrigen Referenten nichts dergleichen haben, und sich der Heiland auch nach dem Berichte des h. Lucas bei der Spendung des eucharistischen Brodes mit dem bloßen *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον* begnügte, so dürften jene Worte wohl als eine von dem Evangelisten beigefügte Erklärung anzusehen sein.

Die Anfangsworte der Formel beim h. Matthäus sind auf jeden Fall beizubehalten. Sie entsprechen genau dem Anfange der ersten Formel: *λάβετε, φάγετε.* Auch Marcus hat sie dem Sinne nach mitgetheilt, indem er sie von der Formel trennt, und die in ihnen liegende Aufforderung als von den Jüngern faktisch befolgt bezeichnet. Er schaltet nämlich ein, ehe er die Einsetzungsworte berichtet: *καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες.* Der den Opfercharakter des Blutes bezeichnende Zusatz, wie die drei Evangelisten ihn mittheilen, ist auch jedenfalls in der Formel enthalten gewesen. Wir haben Gleiches vermuthet, als wir von der Spendung der h. Eucharistie

---

1. Cor. 11, 25: *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι. τοῦτο ποιεῖτε ὁσάκις ἂν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.*	Luc. 22, 20: *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον.*

unter der Brodsgestalt handelten, weil dieser Zusatz eine zu nahe Beziehung auf die h. Handlung hat, als daß er vom Herrn hätte ausgelassen werden können. Auch Lucas muß diesen Zusatz für sehr wichtig gehalten haben, da er, sonst die Formel des Apostels Paulus wiedergebend, jenen aus den beiden andern Evangelien herübernahm. Nur das πολλῶν dieser veränderte er in ὑμῶν, wohl mit Bezug auf das ὑμῶν bei Paulus in dem entsprechenden Zusatze zur ersten Formel. Den Schluß der Worte bildet beim Apostel wieder die Aufforderung Jesu an die Jünger, zu seinem Gedächtniß diese Feier zu wiederholen. Während Lucas bei der ersten Formel diesen Schluß nach dem Texte seines Lehrers mitgetheilt hat, übergeht er ihn bei der zweiten. Die beiden übrigen Evangelisten haben ihn weder bei der ersten noch bei der zweiten Formel. Wie bei jener so war auch bei dieser die Aufforderung sehr gut angebracht; wir dürfen annehmen, daß sie beide Male vom Herrn beigefügt worden ist.

Nach dieser Recension der vier uns vorliegenden Referate wird etwa Folgendes die ursprüngliche, vom Heilande gewählte Formel bei der Spendung des Kelches gewesen sein: Trinket Alle aus diesem Kelche; denn er ist der Kelch meines Blutes, des Blutes des Neuen Bundes, das für Viele (Euch) vergossen wird. Thut dies zu meinem Gedächtniß. So würden die beiden Formeln sehr analog werden, indem sie beide mit den nöthigen Modifikationen dieselben Gedanken ausdrückten. Auch die erste glaubten wir ja in ganz ähnlicher Weise herstellen zu müssen.

26. Scheinbar besteht noch ein Unterschied zwischen der Spendung der h. Eucharistie unter der ersten und der unter der zweiten Gestalt, den wir nicht übergehen dürfen. Während es bei jener einfach heißt: Nehmet und esset, sagt Jesus bei dieser: Trinket alle daraus, und Marcus hält es nicht für überflüssig, zu erzählen, die Anwesenden hätten alle aus dem dargereichten Becher gekostet. Es kann diese Hinzufügung des πάντες bei Matthäus und Marcus keine zufällige sein; aber was soll sie besagen? Diese Frage hat im Verlaufe der Zeit sehr verschiedene Beantwortungen erfahren, und ist sogar zu dogmatischen Interessen ausgebeutet worden. Bekanntlich spendete man in der ältesten christlichen Zeit die h. Eucha=

ristie unter beiden Gestalten, bis später aus verschiedenen Gründen die Darreichung der Brodsgestalt allein für die Laien zur kirchlichen Vorschrift gemacht wurde. Gegen diese Sitte haben die Kalixtiner und nach ihnen die Protestanten die Einsetzung der h. Eucharistie unter beiden Gestalten geltend zu machen versucht, namentlich unter Hinweisung auf die Worte bei Matthäus: Trinket alle daraus. Ja man begnügte sich nicht einmal mit diesem scheinbaren biblischen Beweise, sondern benutzte auch noch den Umstand in polemischer Tendenz, daß Christus gerade bei der Spendung des Kelches das bestimmte *πάντες* hinzugefügt hat, während er bei der Spendung der Brodsgestalt sich damit begnügte, zu sagen: Nehmet und esset. Dieser Umstand schien die Gegner katholischer Praxis zu sehr zu begünstigen, als daß die Leidenschaft der Polemik es sich hätte versagen können, ihn in höchst gehässiger Weise hervorzuheben. Ihr verzeiht man viel; aber um so bedauernswerther ist es, wenn unbesonnene Aeußerungen, von ihr geschaffen, durch Männer, die außerhalb dem Streite stehen, spätern, ruhigern Zeiten als Wahrheiten überliefert werden. Auch Buxtorf[1] scheut sich nicht, die Ansicht auszusprechen, das *πάντες* sei ausdrücklich und absichtlich vom Heilande bei der Spendung des Kelches hinzugefügt worden, um die spätere Kelchentziehung der katholischen Kirche bei der Einsetzung des Geheimnisses selbst für ewige Zeiten als ein Unrecht zu bezeichnen.

Ganz die entgegengesetzte Ansicht hat nebst einigen andern Erklärern Cornelius a Lapide[2] geäußert. Sie wollen eben in der Beifügung des *πάντες* einen Unterschied angedeutet finden, der nach der Absicht des Heilandes unter den Empfängern des Sakramentes bestehen sollte. Die erste Gestalt, meinen diese Erklärer, war für alle Christen ohne Ausnahme bestimmt; es war darum nicht nothwendig, bei ihrer Spendung hierüber etwas beizufügen. Die zweite Gestalt aber gehörte nicht als nothwendiges Complement zur ersten. Nur für den die Liturgie vollziehenden Priester

---

[1] Dissert. de coena Domini p. 323. Aehnlich *Bucher* Antiquitates bibl. p. 385.

[2] Comment. ad Matth. 26, 27.

ward ihre Anwendung zur vollständigen Repräsentation des von Christus eingesetzten Ritus vorgeschrieben. Man bezieht also nach dieser Erklärung das πάντες bloß auf die Anwesenden und die Nachfolger in ihrem Amte. Dieser Versuch ist indeß gar zu gekünstelt. Das πάντες hätte diesen Gedanken lange nicht klar genug ausgesprochen, und hätte wenigstens zu einem ὑμεῖς πάντες erweitert werden müssen.

27. Dagegen hat man von allen dogmatischen Beziehungen und rituellen Einrichtungen absehend, schon in älterer Zeit in dem πάντες nur eine Bemerkung von rein praktischer Bedeutung erkennen wollen, die allein bei der Spendung des Kelches Sinn gehabt habe. Maldonat[1] hat es bereits hervorgehoben, daß Christus mit dem πάντες nur habe sagen wollen, es sollten Alle den Kelch unter sich vertheilen, damit es nicht nothwendig werde, noch über einen zweiten denselben Segen zu sprechen. In der neuern Zeit ist diese Bemerkung unter Andern auch von Perrone[2] wiederholt worden; und noch jüngst hat Hase[3] sie einen „lustigen Behelf" genannt. Indessen würde Hase diesen Behelf doch für so gar lustig nicht gehalten haben, wenn er sich auf Grund einiger antiquarischer Kenntnisse die richtige Vorstellung von dem Gedanken gemacht hätte, den Jesus mit diesem πάντες hätte verbinden können. Dann freilich wäre jene Erklärung ein höchst mißlicher Behelf, wenn man sich dächte, Jesus habe etwa jenes Wort hinzugefügt, um seine Jünger vor einem gierigen Genusse des im Kelche Enthaltenen zu warnen, damit nicht Einer durch diesen veranlaßt, ihn ganz leerte. Diesen Behelf würden wir statt einen „lustigen" lieber einen „traurigen" nennen. Wir brauchen jene Aufforderung Jesu an die Jünger nur etwas anständiger motivirt sein zu lassen, so fällt der „lustige Behelf" ganz weg.

Wie wir bei früherer Gelegenheit bemerkten, war es wenigstens in späterer Zeit bei den Juden Sitte, beim Paschamahle als den

---

[1] Comment. in quat. Evang. I, 577.

[2] Theolog. dogmat. lib. VIII. §. 198.

[3] Handbuch der prot. Polemik gegen die röm.-kath. Kirche. Leipzig 1862. S. 498.

sogenannten ersten Becher für jede Person einen einzelnen Becher hinzustellen, und der Hausvater sprach über alle den Segen. Soll dieser Gebrauch auch noch nicht zu Christi Zeit herrschend gewesen sein, so wird er doch in sonstigen jüdischen Sitten damals schon Analogien besessen haben. Man wird auch damals schon gewohnt gewesen sein, daß bei gewissen Gelegenheiten jeder Einzelne einen Becher für sich empfing. Niemand konnte also wissen, als Jesus den Becher segnete und Einem von den Anwesenden reichte, ob dieser nur für diesen Einen oder für Alle bestimmt gewesen sei; — es sei denn, daß er dies ausdrücklich dabei bemerkte. Hätte man aber auch bei feierlichen Gelegenheiten, so oft der Segen über den Becher gesprochen ward, jene Gewohnheit damals noch nicht gekannt, daß Jeder einen Becher für sich erhielt, so könnte man dennoch diese Erklärung des πάντες aufrecht halten. Daß die Segnung des dritten Paschabechers, des sogenannten Bechers des Segens, eine große Aehnlichkeit hatte mit der des eucharistischen Kelches, wurde bereits oben bemerkt. Nun pflegte man jenen in der Weise unter die Anwesenden zu vertheilen, daß man ihn die Runde machen ließ, und, so oft er geleert war, wieder von Neuem füllte. Auch hieraus ersehen wir, daß es einer Bemerkung von Seiten Jesu bedurfte, wenn es sein Wille war, daß Alle sich in den Inhalt des Bechers theilen sollten. Mit vielem Scheine hat schon Maldonat a. a. O. für diesen Sinn des Vertheilens des Bechers unter Alle, den man auf diese Weise in dem πάντες finden kann, die Worte bei Luc. 22, 17 angeführt: διαμερίσατε ἑαυτοῖς (sc. ποτήριον). Hase wird zugeben müssen, daß auf diese Weise der Behelf weder lustig, noch traurig, sondern bloß sehr gegründet ist.

28. Aber wenn auch an und für sich gegen diese Auffassung des πάντες nichts einzuwenden ist, so will es uns doch bedünken, als ob in dem Zusammenhange, in dem es vorkömmt, eine andere Erklärung begründet wäre. Nach dem Berichte des h. Matthäus hat der Heiland die Worte: πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες zu den Anfangsworten der Formel gemacht, und unmittelbar auf dieselben folgen lassen: τοῦτο γάρ ἐστι τὸ αἷμά μου. Dieses γάρ soll zur Erklärung dienen, warum er die Anwesenden auffordere, aus dem Kelche zu trinken. Das πάντες wird denn noch nebenbei hinzuge-

fügt, ohne daß auf dem ἐξ αὐτοῦ irgend welcher Nachdruck ruht. Hätte der Heiland sagen wollen, es sollten Alle gerade aus jenem Kelche trinken, so mußte es wenigstens ἐκ τούτου heißen; und selbst dieses würde jenen Gedanken wohl noch nicht bestimmt genug ausgesprochen haben. Ganz natürlich würden wir in jenem Falle etwa folgende Formel erwarten: πίετε ἐξ αὐτοῦ — πάντες δὲ ἐκ τούτου — τοῦτο γάρ κτλ., oder eher noch den hier in Parenthese stehenden Satz als Schlußbemerkung der Formel hinzugefügt. In der Weise aber, wie die Worte bei Matthäus lauten, und wie sie in etwas anderer Form von Marcus wiedergegeben sind, tritt nur der Gedanke in den Vordergrund, daß Alle trinken sollen. Es fügen dann beide Evangelisten noch die Bemerkung Jesu bei, er werde nicht mehr von der Frucht des Weinstockes trinken, bis er sie neu im Reiche Gottes genieße. Diese Bemerkung hat nicht die geringste Beziehung zu einer Aufforderung an die Jünger, alle aus dem einen Kelche zu trinken; wohl aber kann sie in eine nahe und zugleich sehr natürliche Beziehung gebracht werden zu der Aufforderung, daß Alle trinken, Niemand den Kelch an sich vorübergehen lassen solle. Um diese Beziehung zu erkennen, bedarf es aber einer historischen und einer antiquarischen Erörterung. Beide stehen miteinander in enger Verbindung und scheinen uns die naturgemäßeste Grundlage zur richtigen Erklärung des πάντες zu bilden.

29. Die erstere ist die Frage, ob der Heiland selbst auch aus dem eucharistischen Kelche getrunken habe oder nicht. Die Analogie mit der sonst bei den Juden üblichen Spendung des Kelches von Seiten des Hausvaters würde die Annahme nöthig machen, er selbst habe zuerst aus dem Kelche gekostet. Aus den vier zum Paschamahle gehörenden Bechern wird der Herr auch zweifelsohne getrunken haben, wie es nicht allein Sitte, sondern traditionelle Vorschrift bei den Juden war. Nun müssen wir vom dogmatischen Gesichtspunkte aus jene Annahme wohl mit Bestimmtheit verwerfen.[1] Er selbst gab sich den Jüngern als das Opferlamm für die Sünden der

[1] Schegg Die h. Evang. III, 358 sagt richtig, dieselbe stünde „in unverkennbarem Widerspruch mit der Idee der Communion."

Welt zum neuen Paschamahle in der innigsten Vereinigung hin. Dieser Gedanke läßt die Annahme nicht füglich zu, daß der Herr selbst von der h. Eucharistie genossen habe. Trotz jener dogmatischen Unangemessenheit ist dies die Meinung mehrer der hervorragendsten Kirchenlehrer des Orients wie des Occidents gewesen. Hieronymus,[1] Augustinus,[2] Chrysostomus[3] u. A. haben kein Bedenken getragen, diese Ansicht zu äußern, welche auch in späterer Zeit noch manche Vertreter gefunden hat. Man beruft sich zur Begründung derselben auf die angeführten Worte des Heilandes: Ich werde nicht mehr trinken von der Frucht des Weinstockes, bis ich sie neu genieße im Reiche Gottes. Es soll dies *ἀπ' ἄρτι* bei Matthäus und das *οὐκέτι* bei Marcus involviren, der Trank, um den es sich bei diesen Worten handle, sei von Christus als sein letzter vor dem Tode bezeichnet worden. Daß dieser Gedanke in den Worten liegen könne, wird Niemand leugnen; daß er in denselben liegen müsse, bestreiten wir. Wenn der Heiland sagt, von da an werde er keinen Wein mehr trinken, so kann dies auch heißen, das sei das erste Mal, daß er sich des Weines enthalte aus dem Grunde, weil er vor seinem Tode keinen mehr trinken wolle. Nehmen wir hinzu, daß es Sitte war, wie wir bereits bemerkten, daß der Hausvater zuerst trank und dann den Becher den Anwesenden reichte, so lag es sehr nahe, wenn Jesus von dem eucharistischen Becher nicht genießen wollte, daß er diesen die Jünger befremdenden Umstand durch irgend eine Bemerkung näher erklärte. Setzen wir also den Fall, der Heiland habe nicht aus jenem Kelche gekostet, so haben jene Worte einen sehr guten, ungekünstelten Sinn. Somit können sie keinen Beweis dafür abgeben, Christus habe den Trunk aus dem eucharistischen Becher als seinen letzten vor dem Tode bezeichnet. Da nun jene dogmatisch sehr sonderbare Ansicht keine weitere Stütze mehr besitzt,[4] so müssen wir uns für das Gegentheil entscheiden.

---

[1] Epist. ad Hedib. quaest. II. [2] De Doctr. christ. II, 3.
[3] In Matth. hom. 82.
[4] Thomas von Aquin führt als weitere Gründe für diese Annahme (III. qu. 81. a. 1.) an, Jesus habe selbst Alles gethan, was er seinen Jüngern befohlen; so z. B. habe er sich taufen lassen, um so dem eigenen Gebote der

Jesus hat demnach aus dem eucharistischen Kelche selbst nicht getrunken.

30. Hierdurch wird indirekt bestätigt, was wir früher über das Verhältniß des eucharistischen Kelches zum dritten und vierten Paschabecher muthmaßten. Es wäre höchst auffallend gewesen, wenn der Heiland aus diesen beiden Bechern nicht getrunken hätte, da es nach der jüdischen Tradition Jedem geboten war, aus den vier Paschabechern zu kosten. Da wir nun auch durch andere Gründe veranlaßt wurden, die Feier der h. Eucharistie ganz an's Ende des Paschamahles zu verschieben, so fragt es sich, ob wir für den eucharistischen Kelch, aus dem sämmtliche Jünger zu trinken angewiesen wurden, vielleicht noch einen antiquarisch gerechtfertigten Platz ausfindig machen können. Das Mahl schloß mit dem Dankgebet Hallel. Nach diesem Gebete durfte während der Nacht kein Wein mehr genossen werden, es sei denn, daß man noch einen fünften Becher hätte eingießen und ähnlich wie die vier vorhergehenden hätte rund reichen wollen. Zwei Bedingungen waren indeß dieser Bestimmung hinzugefügt. Erstlich mußte dann, um das Ganze mit Gebet zu schließen, die Tischgesellschaft nachher noch das sogenannte große Hallel, Psalm 120—137, anstimmen. Zweitens war Niemand zum Trinken aus jenem Kelche verpflichtet.

Nehmen wir nun an, der Heiland habe nach beendigtem Paschamahle die Einsetzung der h. Eucharistie vorgenommen, so konnte der eucharistische Kelch nicht der vierte sein, weil dieser schon als integrirender Theil des Mahles selbst genossen war. Wollte man nicht die bestehenden traditionellen Vorschriften verletzen, so wird der Heiland auch nicht nach dem fünften, freiwilligen Becher noch den

---

Taufe zu genügen. Aus diesem Grunde habe er auch selbst kommunicirt. Ferner meint er, der Ausdruck bei den Evangelisten: accepit panem u. s. w. bedeute mehr als: er nahm es in die Hand, weil Jesus dasselbe Wort gebrauche, da er die h. Eucharistie zum Empfange hinreichte. Letzterer Grund bedarf keiner Widerlegung; der andere aber trifft ebenso wenig zu. Daß Jesus die sakramentale Taufe empfangen habe, wird nirgendwo gesagt; daß er Alles selbst gethan, was er seinen Jüngern auftrug, ist überhaupt eine ungegründete Annahme.

eucharistischen Becher gespendet haben. Es stellt sich darum als ganz natürlich die Annahme dar, der eucharistische Kelch sei eben jener fünfte Becher gewesen. Sehr gut stimmt zu dieser Annahme die Bemerkung der Evangelisten, der Heiland sei mit seinen Jüngern nach dem Hymnengesang zum Oelberge gegangen.[1] Es wird dies das große Hallel gewesen sein.

31. Verwerthen wir diese antiquarische Erörterung für die Erklärung des πάντες in den Worten, die Jesus über den Kelch als Segensformel sprach. Es war allgemein bekannt in Betreff des fünften, nicht mit zum Mahle gehörenden Paschabechers, daß man nicht verpflichtet sei, aus demselben zu trinken, wie aus den vier vorhergehenden. Jeder konnte ihn ausschlagen, wenn er wollte. Trank nun, wie wir gesehen haben, Jesus selbst nicht aus demselben, so war die Bemerkung nicht überflüssig, sie sollten alle daraus trinken, Niemand solle sich des ihm durch die jüdische Gewohnheit gestatteten Rechtes bedienen, diesen fünften Becher an sich vorbei gehen zu lassen. Als Ergänzung zu diesem so erklärten πάντες folgte dann die Bemerkung Jesu, er trinke nicht aus demselben, bediene sich also jenes Rechtes für seine Person, weil er keinen Wein mehr trinken wolle, bis er ihn neu genieße im Reiche Gottes.

Wir erwähnten bereits, daß Maldonat mit vielem Scheine die Worte bei Lucas 22, 17: διαμερίσατε ἑαυτοῖς für seine oben besprochene Erklärung des πάντες angeführt habe, indem dies Vertheilen darauf hinweisen solle, daß dieser Eine Becher für alle genügen müsse. So scheinbar diese Worte unserer eben entwickelten Auffassung widersprechen, so sehr bestätigen sie dieselbe, wenn wir sie im Zusammenhange nehmen. Mit der Partikel γάρ knüpft der Evangelist die schon erörterte Bemerkung des Heilandes unmittelbar an sie an, er trinke nicht von der Frucht des Weinstockes, bis das Reich Gottes gekommen sei. Durch diese Bemerkung wird der Nachdruck von διαμερίσατε weggenommen und ruht einzig auf dem ἑαυτοῖς. Durch sie will der Heiland das Faktum erklären, warum er nicht

[1] καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν. Matth. 26, 30. Marc. 14, 26.

aus dem Kelche trinke, und die Anwesenden darum auffordere, ihn unter sich zu theilen. Daß nach diesem Zusammenhange das *διαμερίσατε ἑαυτοῖς* nicht die von Maldonat u. A. ihm beigelegte Bedeutung besitze, ist klar. Wir müssen diese Worte in Verbindung mit den folgenden sogar für eine positive Bestätigung der von uns gegebenen Erklärung des *πάντες* halten, — vorausgesetzt, daß der Evangelist Lucas an dieser Stelle wirklich vom eucharistischen Kelche rede. Ehe wir darum die doppelte Folgerung aus dieser Stelle ziehen, Jesus habe nicht aus dem Becher der h. Eucharistie getrunken, und die Jünger angewiesen, alle von demselben zu genießen, dürfen wir uns der Mühe nicht überheben, den Nachweis zu liefern, daß der bei Lucas 22, 17 erwähnte Becher [1] wirklich der eucharistische gewesen sei.

32. Diese Annahme muß auf den ersten Blick sehr gewagt erscheinen. Lucas erwähnt gleich nachher mit ausdrücklichen Worten den Kelch der h. Eucharistie. Aus diesem Grunde hat man vielfach behauptet, der in V. 17 vorkommende Becher sei einer der vier vorgeschriebenen Paschabecher, etwa der dritte. Man hat darum sogar mitunter die Erwähnung eines doppelten Bechers bei Lucas als Beweis dafür angeführt, daß die Synoptiker wirklich das letzte Mahl Jesu als ein Paschamahl darstellten. Andere aber haben nach dem Vorgange des h. Augustin [2] eine doppelte Erwähnung desselben Bechers, des eucharistischen, angenommen. [3] Letzteres ist jedenfalls das richtige. Im entgegengesetzten Falle wären wir gezwungen anzunehmen, der Heiland habe entweder gar keinen Wein, oder doch wenigstens nach dem Genusse aus dem ersten und zweiten Becher keinen mehr beim Paschamahle getrunken. Hierdurch hätte er die religiösen Gebräuche der Juden bei jener Feier in einem wesentlichen Punkte verletzt; eine Verletzung, die wir hier um so weniger zugeben können, als sich kein Grund auffinden läßt,

---

[1] *καὶ δεξάμενος ποτήριον εὐχαριστήσας εἶπε· λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε ἑαυτοῖς.*

[2] De Consens. Evang. III, 1.

[3] So *Maldon.* Comment. in Evang. I, 577.

warum Jesus eine so auffallende Ausnahme gemacht haben sollte. Dazu kömmt, daß er nach dem Berichte des Matthäus und Marcus dieselben Worte beigefügt hat bei der Spendung des eucharistischen Bechers, die Lucas an jener Stelle erwähnt, an der er zum ersten Male von der Spendung eines Bechers redet. Wollte man aber auch annehmen, der Heiland habe sich beide Male ungefähr derselben Worte bedient, um jenen Gedanken auszudrücken, so erscheint diese Annahme doch nicht zulässig durch das bereits besprochene ἀπ' ἄρτι des Matthäus, und οὐκέτι des Marcus. Jedenfalls setzen diese Partikeln voraus, daß Christus bis dahin sich des Weines nicht enthalten habe. Bis zur Spendung des eucharistischen Kelches hat sich also der Herr gewiß am Weingenusse betheiligt. Lucas kann demnach mit seinem ποτήριον in V. 17 nur dasselbe gemeint haben, wie in V. 20. Auffallend ist freilich hierbei, daß der Evangelist in so kurzer Aufeinanderfolge zweimal dasselbe Faktum erwähnt, ohne dies selbst anzudeuten. Doch wird dies erklärbar durch die ganze Anordnung oder vielmehr durch den Mangel an Anordnung, der bei der Darstellung des letzten Mahles in seinem Evangelium sichtbar ist. Diesen Mangel haben wir bereits an einer frühern Stelle aufgedeckt. Was unsere Frage angeht, so hat der Evangelist augenscheinlich, da er selbst nicht Theilnehmer an der Feier war, die ihm bereits vorliegende evangelische Berichterstattung und die Unterweisung des Apostels Paulus im Briefe an die Korinther zu seiner Darstellung verwandt. Hierdurch entsteht bei ihm eine Art von Verwirrung. Nachdem er die Worte Jesu mitgetheilt hat, er werde vom Pascha nicht mehr essen, bis es sich erfüllt habe im Reiche Gottes, erinnert er sich an ähnliche Worte, die der Herr bei der Spendung des Kelches sprach. Da er nun nicht im Zusammenhange und mit Vollständigkeit den ganzen Verlauf des Mahles darstellen, sondern nur einzelne Aphorismen mittheilen wollte, so lag es nahe, nun der Analogie wegen die Spendung des Kelches mit den dieselbe begleitenden Worten zu erwähnen. Unter der losen Anknüpfung durch καὶ beginnt er nun ohne Rücksicht auf das eben mitgetheilte Bruchstück nach der Darstellung des Apostels Paulus die Spendung der h. Eucharistie zu erzählen. Natürlich erwähnt er auch hier wieder den Kelch, und zwar, da er die Darstellung des Apostels fast wörtlich

seinem Berichte einverleibt hat, ohne das früher vom Kelche berichtete zurückzuweisen. Diese klar erkennbare Entstehung seines Berichtes macht jene auffallende doppelte Erwähnung des eucharistischen Kelches erklärlich.

Wir sind somit berechtigt, bei der Annahme stehen zn bleiben, daß Lucas in V. 17 f. in der That vom Kelche der h. Eucharistie redet. Diese Annahme aber macht es uns möglich, wie wir bereits erwiesen haben, jene Stelle wenigstens als Neben-Beweis zu gebrauchen für die Richtigkeit der eben entwickelten Erklärung des *πάντες* bei Matthäus und Marcus. Als Ergebniß dieser ganzen Untersuchung stellt sich demgemäß heraus, daß Jesus nach vollendetem Pascharitus und nach der Spendung der h. Eucharistie unter der Brodsgestalt als fünften Becher den Kelch seines Blutes den Jüngern reichte, selbst nicht aus demselben trank, und darum, weil nach jüdischem Gebrauche auch jene dasselbe hätten thun können, sie anwies, alle von dem Dargereichten zu genießen.

33. Die Annahme, das letzte Abendmahl Jesu sei das Paschamahl gewesen, veranlaßte uns, das Brod, welches der Heiland zur Spendung der h. Eucharistie verwandte, mit Sicherheit für ungesäuertes, für die beim Paschamahle vorgeschriebenen Mazzoth auszugeben.[1] Was den Wein betrifft, den er bei dieser Spendung gebrauchte, so pflegt man anzunehmen, es sei dies kein reiner, sondern mit Wasser vermischter gewesen. An diese Annahme hat sich der, so viel wir wissen, seit jeher bestehende liturgische Gebrauch angeschlossen, bei der Feier der h. Geheimnisse dem Weine etwas Wasser beizumischen. Die ältesten Liturgien, so wie die Väter der ersten christlichen Jahrhunderte kennen bereits diese Sitte.[2]

---

[1] Die Griechen, welche ihren Gebrauch des gesäuerten Brodes beim h. Abendmahle durch das Beispiel Christi selbst zu begründen suchten, haben konsequent angenommen, der Heiland habe das letzte Mahl am dreizehnten Nisan gefeiert, und dieses sei kein Paschamahl gewesen. Statt Aller stehe hier *Philopon.* Disput. de pasch. (*Gallandi* XII, 614): *οὐδὲν γὰρ ἐν τῷ δείπνῳ γέγονε τοιοῦτον, ὡς ἤδη εἶπον, οὐδὲ ἄζυμον ἄρτον ἀντίτυπον τοῦ ἰδίου σώματος τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς ἔδωκεν ὁ Χριστός· ἐγίνετο γὰρ ἂν καὶ μέχρι νῦν. εἰ δὲ ἦν πρώτη τῶν ἀζύμων ἐκείνη, ἀδύνατον ἦν ζυμοτὸν ἄρτον αὐτοῖς εὑρεθῆναι.*

[2] *Eutychius* De Pasch. et s. Euchar. (Nova Bibl. Patr. IV, 60) sagt geradezu, es werde dem Weine etwas Wasser beigemischt *κατὰ τὴν τοῦ κυρίου*

Indeß wäre es irrthümlich, wenn man glauben wollte, bei den Juden, wie bei den Völkern des Orients überhaupt, sei es nie Gebrauch gewesen, den Wein ohne Mischung mit Wasser zu genießen. Die Regel war dies freilich nicht, aber daß es vorkam, wissen wir sicher. Für das Paschamahl war es nun allerdings vorgeschrieben, die Becher zu mischen; denn ausdrücklich versichert uns Maimonides,[1] die vier Becher hätten gemischt werden müssen. Wenn über den fünften Paschabecher in dieser Beziehung nichts berichtet wird, so steht es uns doch zu, die genannte rabbinische Vorschrift der Analogie nach auch auf ihn zu übertragen. Eine Ausnahme beim letzten Mahle Jesu anzunehmen, ist kein Grund vorhanden. Eine indirekte Bestätigung für die gewöhnliche Annahme liegt überdies in der oben angeführten kirchlichen Praxis der ältesten christlichen Zeit. Da man nicht leicht derartige liturgische Gebräuche aus freien Stücken eingeführt hat, so muß jene Sitte, so allgemein bezeugt, aus den Tagen der Apostel selbst herstammen. Diese aber werden sie nicht eingeführt haben, wenn sie nicht ihr Vorbild im *δεῖπνον κυριακόν*,[2] im letzten Abendmahle des Herrn besaß.

Bynäus[3] scheint darum Unrecht zu haben, wenn er es unentschieden läßt, ob in dem eucharistischen Kelche sich reiner oder gemischter Wein befunden habe. Die Wahrscheinlichkeit der gewöhnlichen Annahme steht wenigstens so hoch, daß die entgegengesetzte nicht in Betracht kömmt.

34. Was endlich die Ceremonien betrifft, die der Herr vor der Spendung des Kelches bei der Segnung vorgenommen hat, so entsprechen auch sie den gewöhnlichen jüdischen Gebräuchen. Gerade von dem dritten Paschabecher, vom Kelche des Segens theilt uns die jüdische Tradition mit, der Hausvater habe ihn vor der Segnung in die Höhe gehoben, habe ihn angeblickt, und dann den Segen über

---

παράδοσιν. Ausdrücklich heißt es darum auch im Meß-Kanon des h. Basilius (*Goar* Euchology. Paris. 1647. p. 168) *ὁμοίως καὶ τὸ ποτήριον ἐκ τοῦ γεννήματος τῆς ἀμπέλου λαβών, κεράσας, εὐχαριστήσας, εὐλογήσας, ἁγιάσας κτλ.*

[1] De Pasch. c. 7.: ארבע כוסות צריך לבזוג — Andere ähnliche Stellen der Gemara s. bei *Lightfoot* De ministerio templi c. 13. n. 3.

[2] 1. Cor. 11, 20.

[3] De morte Jesu Christi I, 615.

ihn gesprochen.[1] Das sind die natürlichsten und darum auch bei allen Segnungen der Juden gebräuchlichsten Riten. Aehnlich wie bei der Vertheilung des eucharistischen Brodes wird der Heiland auch bei der Spendung des Kelches dieselben beobachtet haben.

35. Nachdem der Herr nun so die Feier seines Opfertodes angeordnet für ewige Zeiten, begann er in feierlicher Stimmung seine Abschiedsworte an die Jünger zu richten, um sie auf den Schmerz der Trennung vorzubereiten. Nun, so hebt er an,[2] ist der Menschensohn verherrlicht, und Gott ist verherrlicht in ihm. Die Verherrlichung war geschehen in der eben erfolgten Einsetzung des Geheimnisses des Neuen Bundes. Dieser verborgenen Verherrlichung werde Gott, so fährt er fort, bald eine andere folgen lassen. Doch diese erheischte die leibliche Trennung von seinen Jüngern. Kindlein, redet er sie darum zärtlich an, ich bin nur noch kurze Zeit bei euch, und wohin ich gehe, dahin könnet ihr mir nicht folgen. Als letztes Vermächtniß läßt er ihnen dann die Liebe zurück, das Kennzeichen seiner Jüngerschaft.[3] Diese bestimmte Erklärung baldigen Scheidens veranlaßt den h. Petrus zu der Frage, wo er denn hingehen wolle. Mit geheimnißvoller Hinweisung auf seine spätern Lebensschicksale antwortet ihm Jesus: Wohin ich gehe, kannst du mir jetzt nicht folgen, später aber wirst du mir dorthin nachkommen. Für das erregbare Gemüth und die feurige Liebe des Apostels zu seinem Meister hatte diese Antwort wenig Tröstliches. Er hätte sich gerne von Jesus für keinen Augenblick getrennt. Darum sagt er denn, selbst die schlimmsten Eventualitäten voraussetzend: Warum kann ich dir denn jetzt nicht folgen? Mein Leben will ich für dich einsetzen. Wehmüthig antwortet ihm der Herr: Du willst dein Leben für mich einsetzen? Wahrlich ich

---

[1] Vgl. die Glosse zu Bab. Berach. fol. 51, 1.

[2] Joh. 13, 31. Weniger passend nimmt Ebrard Wissenschaftl. Kritik 2. Aufl. S. 519, Revision des Olshausen'schen Commentars zur Leidensgesch. S. 68 an, die Stiftung der h. Eucharistie sei nach Joh. 13, 32 einzuschieben. Dadurch würde der Zusammenhang der Rede zerrissen, die hingegen bei V. 31 einen sehr angemessenen Anfang findet.

[3] Joh. 13, 34 f.

sage dir: Der Hahn wird nicht krähen, so hast du mich dreimal verleugnet. Um diesen furchtbaren Gegensatz zu der begeisterten Liebesäußerung des Jüngers zu erklären, fährt der Heiland fort: Simon, Simon, siehe der Satan hat versucht, euch zu zerreiben wie Weizen; aber ich habe für dich gebeten, daß dein Glaube nicht hinschwinde, und du hinwiederum stärke deine Brüder.[1] Welchen Eindruck eine so wehmüthige Sprache nicht allein auf Petrus, sondern auch auf die übrigen Apostel machen mußte, läßt sich begreifen. Darum hebt der Heiland von Neuem ermuthigend an: Euer Herz werde nicht traurig.[2] Wie er selbst, um jenen Versuch des Satans zu Schanden zu machen, um den Glauben für den Felsenmann unter den Aposteln gebeten hat, so ermahnt er zu demselben Zwecke nun auch sie selbst zum kräftigen Glauben an seine Sendung. Zur weitern Stärkung in diesem Kampfe weist er sie hin auf die Hoffnung, die sie haben im Reiche des Vaters. Seine Trennung von ihnen hat den Zweck, daselbst Wohnungen für sie zu bereiten. So wollte Jesus seine früher gesprochenen Worte verständlich machen, und sagt deßhalb: Nun wißt ihr, wohin ich gehe und kennet auch den Weg.[3] Aber noch verstanden ihn die Jünger nicht. Petrus hat wohl nicht sobald nach jener furchtbaren Verheißung den Muth, den Meister anzureden. Thomas ist es, der im Namen

---

[1] Luc. 22, 31 f. Das ἐπιστρέψας an dieser Stelle entspricht dem hebr. שׁוּב und ist darum adverbialisch mit: wiederum, hingegen zu übersetzen, nicht als eigentliches Particip: nach deiner Bekehrung. Das an dieser Stelle referirte Gespräch mit Petrus ist wohl zu unterscheiden von dem bei Matth. 26, 33 ff. und Marc. 14, 39 ff. berichteten. Während letzteres nach dem Hinausgehen aus dem Saale Statt fand, wurden die oben angeführten Worte (nach Luc. 22, 38 f.) noch im Saale gesprochen. Vgl. auch Joh. 13, 37 f., 14, 31. Demgemäß hätte Jesus wirklich zweimal die Verleugnung Petri vorausgesagt: noch im Saale nach Matthäus und Marcus, auf dem Wege zum Oelgarten nach Lucas und Johannes. Bestätigt wird diese Anordnung dadurch, daß die Worte bei Lucas mit denen bei Johannes viel mehr übereinstimmen, als mit den bei den übrigen Evangelisten erwähnten. Mit Lücke Comment. zu Joh. 13, 38 Matthäus und Marcus der Ungenauigkeit zeihen wollen, wäre reine Willkür.

[2] Joh. 14, 1. In diesen Zusammenhang passen die von Luc. 22, 31 f. referirten Worte am besten hinein.

[3] Joh. 14, 4.

der Uebrigen das Wort ergreift, und ganz befremdet einwendet: Herr, wir wissen nicht, wohin du gehest; und wie können wir den Weg kennen? Da gibt der Heiland dem Gespräche eine andere Wendung, indem er sagt: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater, als durch mich. Noch tiefsinniger eingehend auf sein Verhältniß zum Vater, fährt er fort: Wenn ihr mich erkannt hättet, dann hättet ihr auch den Vater erkannt; und von nun an werdet ihr ihn erkennen, und ihr habt ihn (schon) gesehen. Weit entfernt, daß die Jünger dies tiefsinnige Verhältniß erfaßt hätten, hebt in ganz naiver Sprache nun Philippus an: Herr, zeige uns doch den Vater, dann sind wir zufrieden. Da nimmt der Heiland wieder im Zusammenhange seine Rede auf, ausgehend von dem zarten an Philippus gerichteten Vorwurfe, daß er, nach so langem Verkehre mit ihm, ihn noch immer nicht kenne. Dann ermahnt er die Jünger zum Glauben daran, daß er im Vater, und der Vater in ihm sei,[1] zum Vertrauen auf ihn[2] und zur Liebe, die sich erweise durch die Beobachtung seiner Gebote.[3] Den Schmerz der Trennung sucht er zu lindern durch die Verheißung des Trösters[4] und durch die Aussicht auf seine Wiedererscheinung, die aber nur ihnen, seinen Jüngern, gelte, nicht der Welt.[5] Dieser merkwürdige Gegensatz fiel Judas Thaddäus auf. Er konnte nicht begreifen, wie der Herr nur ihnen erscheinen werde, ohne daß auch die Welt ihn sähe. Da erläutert der Herr diese Behauptung dahin, daß der Vater in seinem Namen den Tröster, den h. Geist, ihnen senden werde.[6] Auf diese Weise lasse er ihnen seinen Frieden zurück, freilich nicht im Sinne der Welt.[7] Denn nach deren Begriff stehe auch ihm selbst nicht Friede bevor, sondern sein schmerzlicher Hingang zum Vater.[8] Diesen Kampf, den ihm nun bald die Welt bereiten werde, zu bezeichnen, bedient er sich nach dem Bericht des Evangelisten Lucas wieder bildlicher, von den Jüngern mißverstandener Ausdrücke. Ich habe euch ausgesandt, sagt er, ohne

---

[1] Joh. 14, 10 ff.
[2] Joh. 14, 13 f.
[3] Joh. 14, 15.
[4] Joh. 14, 16 ff.
[5] Joh. 14, 19.
[6] Joh. 14, 23 ff.
[7] Joh. 14, 27.
[8] Joh. 14, 28 ff.

Reisetasche und ohne Schuhe, und ihr seid doch wohlbehalten zurückgekommen. Die Zeit hat sich geändert. Jetzt bedürft ihr des Schwertes, und zwar so sehr, daß ihr das Wenige, was ihr besitzet, selbst eure Tunika verkaufen solltet, um nur in den Besitz eines Schwertes zu gelangen. Denn noch muß das, so schließt der Heiland, was geschrieben steht, an mir erfüllt werden: Unter die Verbrecher ist er gezählt worden. Es geht nämlich mit mir zu Ende.[1] Das hatten die Jünger wieder buchstäblich genommen. Sie erinnern den Herrn, es seien zwei Schwerter da. Er aber bricht das Gespräch ab mit den Worten: Es ist genug.[2]

36. Zweifelsohne wollen diese Worte bei Lucas dasselbe bedeuten, was Johannes Jesum sagen läßt in der Form: Stehet auf; lasset uns von hier weggehen.[3] Möglich auch, daß der Herr sich wirklich beider Ausdrücke bediente; des einen, um das Gespräch mit den Jüngern abzubrechen, des andern, um sie zum Aufbruche aufzufordern. Da aber Lucas unmittelbar nachher erzählt, der Herr sei mit den Jüngern hinausgegangen zum Oelberge, während Johannes die deßfallsige Aufforderung Jesu an die Jünger mittheilt, so müssen wir annehmen, daß nach diesen Unterredungen der Heiland mit den Seinen den Saal verließ, in dem er das letzte Abendmahl mit ihnen gefeiert hatte.[4] Er ging mit ihnen nach Gethsemane, um sein Leiden zu beginnen.

---

[1] Luc. 22, 35 ff. In diesem Zusammenhange sind diese von Lucas referirten Worte am besten unterzubringen. Auch deutet die letzte Antwort Jesu in V. 38 auf den Aufbruch hin, ebenso wie seine von Joh. 14, 31 mitgetheilten Worte.

[2] Luc. 22, 38. [3] Joh. 14, 31.

[4] So unter andern Erklärern auch Calmet Comment. zu Joh. 14, 31. Die Annahme Vieler, es habe der Heiland nach dieser Aufforderung zum Aufbruche die Rede noch einmal aufgenommen und bis zum Schlusse etwa im Saale stehend fortgeführt, könnte höchstens durch die Worte bei Joh. 18, 1 motivirt werden: *ταῦτα εἰπὼν ὁ ἰησοῦς ἐξῆλθε σὺν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ πέραν τοῦ χειμάῤῥου τοῦ κέδρων κτλ.* Unsere Erklärung dieser Worte werden wir an der gehörigen Stelle zu begründen suchen.

VIII.

Die Gefangennehmung.

1. Der Oelberg, ungefähr eine Viertelstunde von Jerusalem entfernt,[1] war der Ort, zu dem sich der Herr gerne zur Einsamkeit und zum Gebete zurückzog.[2] Diese Viertelstunde benutzte er, um das Wenige, was er seinen Jüngern noch sagen wollte, ihnen mitzutheilen. Der Weg führte sie vielleicht an Weinbergen vorbei. Von ihrem Anblicke nimmt der Heiland etwa Gelegenheit zu einem tiefsinnigen Vergleiche. Ich, sagt er, bin der wahre Weinstock, und mein Vater ist der Winzer.[3] Seine Jünger vergleicht er mit den Reben, und ermahnt sie, in steter, inniger Liebesverbindung mit ihm zu bleiben.[4] Für diese Liebe aber zwischen ihm und ihnen verheißt er ihnen den Haß der Welt.[5] Damit sie einst kein Aergerniß daran nähmen, wenn dieser Haß sich äußerte, sagt Jesus ihnen ausdrücklich ihre harten Lebensschicksale voraus. Es kömmt die Stunde, so erklärt er, da Jeder, der euch tödtet, glaubt, ein gottgefälliges Werk zu thun.[6] Diesen Leiden mußten sie aber entgegengehen, ohne ihn. Ich gehe, fährt er fort, jetzt zum Vater.[7] Ueberzeugt, daß sie auch jetzt noch dies bereits einmal gesprochene Wort nicht verstanden hätten, mußte er die Wiederholung ihrer Frage erwarten, wo er denn hingehen wolle. Sie aber, erschüttert durch die furchtbar ernsten Verheißungen, die er ihnen auf dieser einsamen, nächtlichen Wanderung gemacht, schweigen alle still. Darum fügt der Herr nach einer kleinen Pause hinzu: Und Nie-

---

[1] Josephus gibt die Entfernung Antt. XX, 8, 6 auf fünf, Bell. Jud. V, 2, 3 auf sechs Stadien an.

[2] Luc. 22, 39. Joh. 18, 2, vgl. Joh. 8, 1.

[3] Joh. 15, 1. Der Zusatz des Wortes ἀληθινή legt die Annahme einer noch kürzlich von Brückner a. a. O. S. 263 bestrittenen äußern Veranlassung zu jener Rede nahe.

[4] Joh. 15, 2 ff.

[5] Joh. 15, 18 ff.

[6] Joh. 16, 2.

[7] Joh. 16, 5.

mand von euch fragt mich: wo gehest du denn hin? Aber weil ich das zu euch geredet habe, hat Betrübniß euer Herz erfüllt.[1] Nun sucht er ihren Muth wieder zu heben, indem er seine Trennung von ihnen als die Quelle ihres Glückes bezeichnet. Von seinem Hingange, sagt er, sei bedingt die Ankunft des h. Geistes. Dieser ihr Tröster werde erscheinen zum Gerichte über ihre Feindin, die Welt.[2] Aber in diesen Reden erinnert er sich wieder an die noch geringe Fassungskraft seiner Schüler, besonders in Bezug auf ihr Verhältniß zur Welt. Darum bricht er diese Gedanken ab mit den Worten: Ich hätte euch noch Vieles mitzutheilen; aber noch könnet ihr es nicht tragen.[3] Er kehrt wieder zu der Verheißung des Trostes und der Lehre zurück, die der Paraklet ihnen bringen werde.[4]

2. Von dem Gedanken seiner Stellvertretung durch den h. Geist geht der Heiland wieder über auf die schon zweimal gemachte Voraussagung, er werde bald zum Vater gehen.[5] Durch die letzten Trostworte wieder gestärkt, stellen nun die Jünger wirklich die Frage, die man vorher vergebens aus ihrem Munde erwartet hatte, wenn auch nicht direkt an ihn, so doch unter einander. Was soll das doch heißen, so sprechen sie, was er da sagt: „Noch ein wenig, so sehet ihr mich nicht, und wieder ein wenig, so werdet ihr mich wieder sehen" und: „ich gehe zum Vater"? Was soll das heißen: „ein wenig", wir wissen nicht, was er sagt.[6] Jesus sieht es, wie sie sich scheuen, ihn wieder über den Sinn seiner Worte selbst zu fragen, und wie sie nicht fähig sind, sich gegenseitig das Verständniß derselben zu vermitteln. Darum ergreift er nun abermals das Wort und verheißt ihnen in feierlicher Rede nach kurzer Trennung dauernde Freude durch seine Wiederkunft. Dann werde durch ihn das innigste Verhältniß zwischen dem Vater und ihnen hergestellt. Er höre dann auf, in Gleichnissen vom Vater zu ihnen zu reden, sie selbst ständen in einer solchen Beziehung zu ihm, dem Vater, daß sie seiner, des Heilandes, Vermittlung nicht mehr bedürften, sondern unmittelbar zum Vater im Namen des Sohnes reden könnten. Der Vater

---

[1] Joh. 16, 5 f.
[2] Joh. 16, 7 ff.
[3] Joh. 16, 12.
[4] Joh. 16, 13 ff.
[5] Joh. 16, 16.
[6] Joh. 16, 17 f.

selbst liebe sie, weil sie an ihn, seinen Abgesandten geglaubt hätten.[1] Vom Vater bin ich ausgegangen, so schließt der Heiland diese feierliche Rede, und in die Welt gekommen. Wiederum verlasse ich die Welt und gehe zum Vater. Das war die Antwort auf die Frage der Jünger, die klare Entwicklung dessen, was er bis jetzt nur dunkel und geheimnißvoll angedeutet hatte. In kindlicher Freude über diese wohl verstandenen Worte sprechen die Jünger nun ihrem Meister ihren Glauben aus an seine göttliche Sendung.[2] Aber der Heiland kennt ihre Schwäche besser als sie selbst. Nun glaubt ihr? sagt Jesus wehmüthig zu ihnen. Siehe, es kömmt die Stunde, und sie ist schon gekommen, daß ihr euch alle zerstreut und mich allein laßt![3] Das war eine ähnliche Antwort, wie sie kurz vorher Petrus allein erhalten hatte nach seinem allzu kühnen Anerbieten, mit dem Meister lieber in den Tod zu gehen, als sich von ihm zu trennen. Aber Petrus, feurig und lebhaft, wie er war, hatte sich von dem Schrecken, der ihn bei jener Antwort traf, wieder erholt durch die vielen ermunternden und stärkenden Trostworte, die der Herr zu ihnen gesprochen.[4] Jetzt, da der Heiland nicht allein ihm, sondern auch den Uebrigen eine so erbärmliche Treulosigkeit vorwirft, glaubt er es wagen zu dürfen, dem Meister Versprechungen zu machen gegen dessen Verheißung. Und wenn alle sich an dir ärgern, so sagt er zu ihm, ich werde es niemals thun. Jesus aber wiederholt in feierlichem Tone, was er ihm bereits im Saale zu Jerusalem gesagt: Wahrlich ich sage dir, in dieser Nacht, ehe der Hahn zweimal[5] krähet, wirst du mich dreimal verleugnet haben. Das

---

[1] Joh. 16, 20 ff.

[2] Joh. 16, 29 f.

[3] Joh. 16, 31 f.

[4] Wir haben bereits bemerkt, daß der bei Matth. 26, 31 ff. und Marc. 14, 27 ff. erzählte Auftritt auf dem Wege nach dem Oelberge erfolgt ist. Nun veranlaßt uns nicht allein die Identität der Gedanken, sondern auch speziell das ἵνα σκορπισθῆτε bei Joh. 16, 32 jene Scene der beiden Synoptiker mit dem hier Erzählten zu identificiren. Wenn Johannes auf diese Weise jene Scene mit Ausnahme des obigen Ausdruckes nur dem Gedanken nach wiedergibt, so entspricht auch Matth. 26, 32 (vgl. Marc. 14, 28): μετὰ δὲ τὸ ἐγερθῆναί με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν γαλιλαίαν den bei Joh. 16, 32 f. der Verheißung beigefügten ermunternden Worten.

[5] Marc. 14, 30.

nimmt Petrus in seiner aufgeregten Stimmung nicht zum zweitenmale stumm und niedergeschlagen hin. Wenn ich mit dir sterben müßte, so lautet sein kühnes Wort, ich werde dich nicht verleugnen![1] Die übrigen Apostel schließen sich alle dieser Betheuerung des Ersten unter ihnen an. Aber der Heiland nimmt seine Verheißung nicht zurück. Er hatte den Schmerz, der für seine Jünger in ihr lag, gelindert durch die Vorausverkündigung, daß er sie, die Zerstreuten, wieder sammeln werde nach seiner Auferstehung.[2] Darin lag für sie der Friede, der sie entschädigen sollte für die Trübsale in dieser Welt. Habet Muth, so lauteten die letzten Abschiedsworte, die er an die Jünger in ihrer Gesammtheit richtete, ich habe die Welt besiegt.[3]

3. So schloß der Heiland seine Unterredung mit den Jüngern, sie mahnend an ihre Schwäche, sie vorbereitend auf die Trübsale ihres zukünftigen Lebens, sie stärkend mit der Verheißung seines Friedens. Diese dreifache Gemüthsstimmung der Furcht vor sich selber, der Entschlossenheit gegenüber der Welt und der Hoffnung auf die Wiederkunft ihres Meisters sollte die feste Grundlage sein für ihre Völker und Jahrhunderte beherrschende Wirksamkeit. Hatten sie sich zu dieser Gemüthsverfassung erhoben, so war von ihrer Seite das Mögliche geschehen. Ein Mächtigerer als sie mußte ihre

---

[1] Matth. 26, 31 ff. Marc. 14, 28 ff. Daß Petrus jetzt Widerspruch erhebt gegen des Meisters Weissagung, während er früher schwieg, ist psychologisch sehr gut daraus zu erklären, daß diese ihn nicht mehr so überraschte, wie da er sie zum ersten Male vernahm; daß sie den niederschlagenden Eindruck nicht mehr auf ihn machte, weil sie die Uebrigen mehr oder weniger mitbetraf; daß endlich die Trostreden des Heilandes sein zerrissenes Gemüth wieder erquickt und seinen gesunkenen Muth wieder gehoben hatten. Man darf sich nicht mit Ebrard Commentar zur Leidensgesch. von Olshausen S. 69 daran stoßen, daß die Worte Jesu und Petri bei beiden Gelegenheiten fast dieselben sind. Dies brachte einerseits schon die Sache selbst mit sich; andererseits war gerade die Wiederholung derselben markirten Form für jenen Gedanken sehr natürlich und tief begründet sowohl in der Bestimmtheit und der drastischen Wirkung, die Jesus seinen Worten verleihen wollte, als in der feurigen Erregtheit des Apostels.

[2] Matth. 26, 32. Marc. 14, 28.

[3] Joh. 16, 33.

Thätigkeit befruchten. Aber selbst jene Erhebung, wenn sie auch noch im Bereiche des Menschlichen lag, war schon nicht möglich durch ihren eigenen Willensentschluß. Jene Nacht noch sollte sie belehren, wie richtig die niederschmetternde Antwort ihres Meisters war auf den Ausdruck ihres Selbstvertrauens. Noch ein anderes Moment war nöthig, um den Worten Jesu Eingang zu verschaffen in ihr Gemüth und entschlossene Durchführung in ihrem Leben. Es war die Hülfe des Vaters. Das sagte Jesus, so erzählt der h. Johannes, und da erhob er seine Augen zum Himmel und sprach: Vater, verherrliche deinen Sohn, damit auch dein Sohn dich verherrliche.[1] Er habe, fährt dann Jesus fort, das Werk auf Erden vollendet, welches der Vater ihm aufgetragen,[2] er habe den Menschen den Namen des Vaters geoffenbart, jenen nämlich, die der Vater selbst auserwählt, und ihm gegeben. Dein waren sie, so redet er den Vater an, und mir hast du sie gegeben, und dein Wort haben sie befolgt. Nun haben sie erkannt, daß Alles, was du mir gegeben hast, von dir ist. Denn die Worte, die du mir gegeben, habe ich ihnen gegeben; und sie nahmen sie auf und erkannten in Wahrheit, daß ich von dir ausging, und glaubten, daß du mich gesandt hast. Für sie bitte ich; nicht für die Welt, sondern für die, welche du mir gegeben hast, weil sie dein sind.[3] Gerade in jenem Augenblicke, da er die letzten Worte an die Seinen gerichtet, drängte es den Heiland, sie seinem Vater zu empfehlen. Bis jetzt war er selbst bei ihnen gewesen; aber nun war die Stunde der Trennung gekommen. Er mußte sie allein lassen in der Welt. Darum fährt er fort: Und ich bin nicht mehr in der Welt, und jene sind in der Welt. Und ich komme zu dir. Heiliger Vater bewahre sie in deinem Namen. Die du mir gegeben hast, habe ich bewacht, und Niemand ging von ihnen zu Grunde als der Sohn des Verderbens, damit die Schrift erfüllt werde.[4] Freilich sollten sie nicht aus der Welt weggenommen werden; denn obschon sie nicht von der Welt waren, so waren sie doch für die Welt. Wie der Meister selbst auch nicht von der Welt war, und doch in dieselbe

---

[1] Joh. 17, 1.
[2] Joh. 17, 4.
[3] Joh. 17, 6 ff.
[4] Joh. 17, 12.

gesandt ward, so wurden auch die Seinen in die Welt hinausgesandt. Sie dort zu bewahren, dahin ging die Bitte des Sohnes an den Vater.[1]

4. Doch der Blick des Heilandes erweiterte sich über die Apostel, die er in eigener Person erwählt, hinaus, und umfaßte Alle, die noch in Zukunft zu den Seinen gehören sollten. Nicht allein für sie bitte ich, so fährt er darum fort, sondern auch für Alle, die durch ihr Wort an mich glauben, damit sie Alle Eins seien.[2] Diese Einheit unter einander sollte sie dann zur Einheit im Vater und im Sohne führen, und die Welt dadurch zum Glauben kommen, daß der Vater ihn gesandt habe. Darum, sagt er, habe er die Herrlichkeit, die er vom Vater empfangen, ihnen mitgetheilt, damit dieses Ziel der Einheit und der Liebe zwischen der Gottheit und der Menschheit erreicht werde.[3] Die Herrlichkeit aber, die er seinen Jüngern mitgetheilt zu haben erklärt, ist nur der Anfangspunkt jenes Weges, dessen Endziel in der Verklärung beim Vater besteht. Darum geht denn nun der Heiland in inniger, fast zudringlicher Weise zu seiner letzten Bitte über, der Vater möge auch die Erreichung dieses glänzenden Zieles seinen Jüngern nicht vorenthalten. Vater, so hält er an, ich will, daß die, welche du mir gegeben hast, wo ich bin, auch seien mit mir, damit sie meine Herrlichkeit erkennen, welche du mir gegeben hast, weil du mich liebtest vor der Gründung der Welt. Gerechter Vater! Die Welt hat dich nicht erkannt. Ich aber erkannte dich, und diese erkannten es, daß du mich gesandt hast. Und ich habe ihnen deinen Namen kund gethan; und werde ihn kund thun, damit die Liebe, womit du mich liebtest, in ihnen sei, wie auch ich in ihnen bin.[4]

5. Nun schloß der Heiland sein Gebet zum Vater für die Seinigen, und schritt dann mit den Eilfen weiter, um sich in der Einsamkeit der Betrachtung zu überlassen und die zu seiner Gefangennehmung ausgesandte Schaar mit dem Verräther an der Spitze entschlossen zu erwarten. Wir haben nach unserer obigen Darstellung vorausgesetzt, daß der Heiland nicht alle jene Reden

---

[1] Joh. 17, 15 ff.
[2] Joh. 17, 20.
[3] Joh. 17, 21 ff.
[4] Joh. 17, 24 ff.

noch im Saale zu Jerusalem sprach, sondern bei den Worten: Stehet auf, lasset uns fortgehen von hier,[1] wirklich mit den Jüngern aufbrach. Bei dem Hinausgehen aus der Stadt setzte dann der Heiland die Unterredung mit den Jüngern fort. Hierbei muß natürlich die Annahme gemacht werden, daß er nicht schnellen Schrittes ohne Unterbrechung weiter gegangen sei, sondern, wie dies der Ernst des Gespräches mit sich brachte, zuweilen mit seinen Begleitern still gestanden habe, um sich ungestört mit dem Gegenstande der Unterredung zu beschäftigen. Wenn wir dies schon überall da vorauszusetzen haben, wo er sich in ein Zwiegespräch mit einem seiner Begleiter einließ, so ist diese Annahme mit noch größerer Nothwendigkeit gegeben bei dem Gebete, welches Jesus für seine Jünger sprach. Er hob seine Augen gegen Himmel, sagt der h. Johannes. Das wird er doch nicht während des Gehens gethan haben, sondern an einem Orte still stehend. Auch die tiefe Erregtheit, welche dieses Gebet athmet, läßt nur diese Annahme zu.

Sehr passend fährt bei dieser Annahme der h. Johannes in seiner Erzählung fort: Nachdem er dieses gesprochen, ging er hinaus mit seinen Jüngern über den Bach Kidron, wo ein Garten war, in den er eintrat, und seine Jünger mit.[2] Vergegenwärtigen wir uns nämlich die Lage der Stellen, an denen das Erzählte vor sich ging, so sind diese Worte sehr wohl zu erklären auch ohne die Annahme, daß alles Vorhergehende noch in dem Saale des letzten Abendmahles zu Jerusalem verhandelt worden sei.[3] Der Bach Kidron, so klein, daß er meistens wasserlos ist, hat sein Bett unmittelbar vor den Mauern Jerusalems. Die Höhe, auf der diese Mauern aufgerichtet sind, fällt steil in's Thal des Kidron ab. Mehre abschüssige Pfade gehen hinunter in's Bett des wasserarmen Baches.[5] So ist also Jerusalem an der Ostseite vom Kidron

---

[1] Joh. 14, 31. [2] Joh. 18, 1.

[3] Selbst Brückner nimmt mit de Wette z. d. St. an, das ἐξῆλθε bezeichne der folgenden Worte wegen das Hinausgehen aus der Stadt, trotzdem sie bei 14, 31 festhalten, der Heiland habe Alles im Saale gesprochen, und sei erst dann aus demselben hinausgetreten auf die Straße.

[4] Vgl. Robinson Palästina. Halle 1841. I, 388.

geradezu umflossen. War demgemäß dieser Bach eine natürliche Einfriedigung der Stadt, so wird die Verbindung bei Johannes: *ἐξῆλθε — πέραν τοῦ χειμάῤῥου τοῦ κέδρων* sehr anschaulich. Das Hinausgehen aus der Stadt war nach jenen topographischen Notizen identisch mit dem Ueberschreiten des Kidron.[1] Demgemäß wären die letzten Unterredungen auf dem Wege bis zum Stadtthor geführt worden, und das letzte Gebet hätte der Heiland etwa vor der Mauer von Jerusalem gesprochen, um sich dann mit den Jüngern hinab in's Thal, und über den Bach Kidron in den Garten zu begeben, wohin er sich mit den Seinigen zum Gebete zurückzuziehen pflegte.

6. Der von der Tradition seit Konstantins Zeiten[2] als dieser Garten bezeichnete Ort ist heutzutage mit einer Mauer eingefriedigt; er liegt mit seiner nordwestlichen Ecke nur hundert fünfundvierzig Fuß vom Kidron entfernt. Wenn die Synoptiker berichten, der Heiland sei zum Oelberge hinausgegangen, so brauchen wir darum nicht, wie Robinson[3] meint, zu zweifeln, ob nicht Gethsemane mehr nach Osten auf den Oelberg zu aufzusuchen sei. Von Kidron aus führen mehre Pfade zum Gipfel des Oelberges hin; man wird also im weitern Sinne auch die den Fuß des Berges umgebenden Olivenpflanzungen, durch die sich die Pfade zum Gipfel des Berges hinzogen, mit zum Oelberge gerechnet haben.

7. Der Ort, an den sich Jesus begab, war wie die beiden ersten Evangelisten melden, ein *χωρίον* und führte den Namen Gethsemane.[4] *χωρίον* kann hier des Eigennamens wegen nicht ein Stück Land bezeichnen, sondern wird, entsprechend dem lateinischen praedium oder, was die Vulgata an jenen Stellen ge-

---

[1] Ganz genau dieselbe Ausdrucksweise finden wir bei *Jos.* Antt. VIII, 1, 5: *Σεμεεὶ δὲ ὧδε προσέταξεν, οἰκίαν οἰκοδομήσαντι μένειν ἐν Ἱεροσολύμοις αὐτῷ προσεδρεύοντα, καὶ μὴ διαβαίνειν τὸν χείμαῤῥον κεδρῶνος ἔχειν ἐξουσίαν.*

[2] Vgl. *Euseb.* Onamast. s. v. Gethsemane.

[3] A. a. O. I, 390. Anmerk. 4.

[4] Matth. 26, 36 ff. Marc. 14, 32 ff.

braucht hat, dem lateinischen villa, im Deutschen am besten mit „Landgut" wiederzugeben sein. Dieses Landgut hieß Gethsemane (גת שמנה), wohl wegen der Kelter, die sich dort befand zum Auspressen der Olivenfrüchte.[1] In den dabei befindlichen Garten trat Jesus mit den Jüngern ein.[2] Die drei Bevorzugtesten aus dem Kreise der Apostel, den Petrus, Johannes und Jakobus nahm er mit sich, und trennte sich mit ihnen von den Uebrigen. Aber auch sie sollten nicht die unmittelbarsten Zeugen des Anfanges seiner Leiden sein. Bei solchen Kämpfen und innern Leiden, wie sie jetzt die Seele des Heilandes bewegten, sucht selbst der gewöhnliche Mensch die völlige Einsamkeit auf. Auch der Heiland that dies, um dem tiefsten Seelenschmerze Ausdruck zu geben, der ihn nun überwältigte. Jene Drei ließ er ebenfalls zurück, entfernte sich etwas von ihnen, warf sich auf die Knie und betete.[3] Gleiches hatte der Herr den zurückgelassenen Jüngern anbefohlen.[4] Sie sollten wach bleiben und beten zur Erhaltung und Mehrung ihrer ihnen nun so nothwendigen sittlichen Kraft.

8. Er selbst überließ sich der ganzen Wucht des Leidens, welches auf seiner Seele lastete, in der Betrachtung der großen Ereignisse, die der folgende Tag zu bringen bestimmt war. Die Evangelisten bezeichnen uns seinen Seelenzustand als den der tiefsten Erschütterung und Verlassenheit.[5] Dieses Gefühl der Verlassenheit er=

---

[1] Wenn Schegg Die h. Evang. III, 596 diese fast allgemein angenommene Herleitung als unsicher bezeichnet, so ist die seinige von גַּת für גֵּרֶת Erhöhung und שְׁמָנֵי für שְׁמָנִים Fettigkeit — „Ufer, Erhebung der Fettigkeit" jedenfalls noch unsicherer. Wäre aber auch die Olivenkelter durch eine andere Erklärung des Namens glücklich beseitigt, so verbietet doch noch immer die Erwähnung des Gartens bei Johannes und das Bestehen eines eigenen Namens für jene Stelle, sie zu einem gewöhnlichen Feldstücke zu machen, wie Schegg a. a. O. S. 366, 596 es thut.

[2] Joh. 18, 1.

[3] Matth. 26, 39. Marc. 14, 35. Luc. 22, 41. Letzterer bezeichnet die Entfernung des Heilandes von seinen Jüngern als einen Steinwurf weit.

[4] Matth. 26, 38. Marc. 14, 38. Luc. 22, 40.

[5] Matth. 26, 37: ἤρξατο λυπεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν, Marc. 14, 33: ἤρξατο ἐκθαμβεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν, Luc. 22, 44: γενόμενος ἐν ἀγωνίᾳ.

preßte ihm das Angstgebet: Vater, wenn es möglich ist, so gehe dieser Kelch an mir vorüber; aber nicht wie ich will, sondern wie du.[1] Seine menschliche Natur sträubte sich gegen die Leiden, denen er entgegenging.[2] Sie zitterte bei dem Gedanken an den furchtbaren Kreuzestod, den ihm die Menschen zu bereiten im Begriffe waren zum Lohne für die Wohlthaten, mit denen er sie überhäuft. Aber diese Angst mußte überwunden werden, weil nach dem Rathschlusse der göttlichen Vorsehung in dem größten Frevel, den die Menschheit jemals begangen, ihr größtes Glück begründet lag. Es war so der Wille des Vaters, daß er sich dem Leiden unterzog, und darum war es auch der Wille des Sohnes. Die menschliche Natur konnte zittern, aber widersetzen konnte sie sich nicht. Nicht wie ich will, so betete er darum zum Vater, sondern wie du.

9. Es wäre auffallend, wenn in diesem bedeutsamen Momente des innern Lebens des Heilandes die reale, sichtbare Darstellung der Verbindung zwischen Himmel und Erde gefehlt hätte, die in ihm persönlich verkörpert war. Engelserscheinungen hatten ihn in die Welt eingeführt, sie wiederholten sich beim Beginne seiner messianischen Thätigkeit, und begleiteten seine Verherrlichung in der Auferstehung und Himmelfahrt mit ihren Zeugnissen übermenschlicher Autorität. Es kann uns daher der Bericht des Evangelisten nur sehr den übrigen Lebensereignissen des Herrn analog, und darum höchst glaubwürdig vorkommen, wenn er einen Engel in Gethsemane erscheinen läßt, der Jesum stärkte.[3] Alles, was man in neuerer Zeit gegen die Glaubwürdigkeit dieses Berichtes eingewandt hat,

---

[1] Matth. 26, 38. Marc. 14, 36. Luc. 22, 42.

[2] Es bezeichnet dies am bestimmtesten Marc. 14, 35: *καὶ προσηύχετο ἵνα εἰ δυνατόν ἐστι παρέλθῃ ἀπ' αὐτοῦ ἡ ὥρα.*

[3] Luc. 22, 43. Wenn Olshausen in seinem Commentar zur Leidensgeschichte S. 467 meint, Engelserscheinungen seien niedere Offenbarungsformen, und könnten darum von Gott nicht gewählt worden sein zur Stärkung Christi, so widerlegt sich das durch die eigene Voraussetzung. Konnte Jesus der Stärkung bedürftig werden, wie hier und am Kreuze, konnte also seine menschliche Natur trotz der hypostatischen Vereinigung mit der Gottheit in einen Zustand der Verlassenheit gerathen, so ist auch eine Stärkung von einer andern Seite her als seiner Gottheit, wie im gegebenen Falle durch einen Engel, nicht undenkbar.

ist durchaus nicht von historischer, sondern lediglich von dogmatischer Bedeutung; es bezieht sich meist nicht auf dieses Ereigniß als solches, sondern auf alle derartigen Visionen.[1] Wir dürfen uns darum einer Widerlegung der gegnerischen Einwürfe überheben und uns darauf beschränken, jene Erscheinung als historisch zu konstatiren und deren Bedeutung zu ermitteln.

10. Wir bemerkten bereits, daß psychologisch bei Christus nur von einem Gefühl der Verlassenheit und Angst in Bezug auf seine menschliche Natur Rede sein konnte. Sie allein konnte der Stärkung und Erhebung bedürftig sein. Aber auch sie nur dieser, nicht der Mahnung und der Zurechtweisung. Jene Erhebung ward ihr nun zu Theil durch die Erscheinung eines Engels.[2] Schwieriger ist die Frage, welche Bedeutung denn die Stärkung des Gottmenschen gerade durch einen Engel gehabt habe, oder mit andern Worten, warum jener Vorgang nicht im innern Leben des Heilandes verschlossen geblieben sei. Inwiefern dem Menschen ein Blick in die tiefern Geheimnisse Gottes verstattet ist, können wir auch diese Frage beantworten. Die Verlassenheit der Seele Christi zeigte sich äußerlich, und wie wir sehen werden, in nicht gewöhnlichem Grade. Jede Erniedrigung des Gottessohnes aber forderte auch eine entsprechende Erhöhung. Sein Ruf der Verlassenheit am Kreuze ward beantwortet durch die Verfinsterung des Himmels und das Beben der Erde bei seinem Tod. Dieses großartigen Zeugnisses bediente sich der Vater, um seine Theilnahme am Schicksale des Sohnes zu bekunden zur Beantwortung jenes Rufes. Eine ähnliche Erhörung seines Angstgebetes war die Sendung des Engels. Den Kelch ließ der Vater nach seinem Rathschlusse am Heilande nicht vorübergehen; aber dennoch sollte gegen die durch Gebet und Ermattung äußerlich bekundete Verlassenheit der Himmel nicht stumm bleiben. Er wollte

[1] Gegen die ältern Angriffe hat jene Engelserscheinung vertheidigt Oettinger Seelenkampf Jesu in Gethsemane (Tübinger Zeitschr. für Theol. 1838. H. 1. S. 42 ff.). Neuestens hat sie noch Bleek Synopt. Erklär. II, 430 für eine poetische Ausschmückung auszugeben gewagt.

[2] Daß diese Art und Weise nicht der Offenbarung, sondern der Stärkung Jesu nicht undenkbar sei, haben wir bereits gegen Olshausen hervorgehoben.

beweisen, daß er mit steter Theilnahme die Schicksale des Gottmenschen begleite, und, wie er die Wucht der Leiden auf dessen Schultern gelegt, so auch Stärkung für ihn habe, sie zu tragen. Hätte die Verlassenheit im innern Leben des Heilandes verschlossen bleiben können, so wäre auch jene Stärkung von außen nicht erfolgt. Aber die Aeußerung jener forderte diese in ebenso erkennbarer Weise. Darum erschien ihm ein Engel und stärkte ihn.[1]

Das angeführte Angstgebet des Heilandes war indessen nicht der ganze Inhalt seines Seelenergusses. Lucas berichtet uns, er habe in jenem Zustande länger im Gebete verweilt.[2] Jedenfalls waren jene Worte das Thema seiner Gebete, und wahrscheinlich hat er nur sie laut gesprochen, während er die weitern Ergüsse seines Herzens über jene beiden Gedanken in sich selber verschloß. Mehr als jene Worte aber zeigt uns sein körperlicher Zustand den schrecklichen Kampf, welcher in ihm vorging in jenen Augenblicken.

11. Lucas ist der einzige unter den Evangelisten, der uns Genaueres hierüber berichtet. Er sagt nämlich, der Schweiß des Herrn sei zu Blutstropfen geworden, die zur Erde herabrannen.[3] Wenn der h. Hieronymus[4] und der h. Hilarius[5] von Exemplaren seines Evangeliums wissen, in denen jene Stelle fehlte, und auch wirklich in vielen Handschriften, wie in dem cod. Vatic. und Alexandr. jene Worte sich nicht finden, so wird dieser Zweifel durch äußere, und viel mehr noch durch innere Gründe der Kritik überwunden. Sehr viele alte Handschriften[6] und Uebersetzungen enthalten, und schon die

---

[1] In dieser Weise kann man also wohl von einer Nothwendigkeit einer solchen Stärkung sprechen, keineswegs aber in dem Sinne, als ob Jesus ohne dieselbe vor Noth und Leiden würde gestorben sein, wie *Stroud* A treatise on the physical cause of the death of Christ. London 1847, p. 271 meint.

[2] Luc. 22, 44.

[3] Luc. 22, 44: *ἐγένετο δὲ ὁ ἱδρὼς αὐτοῦ ὡσεὶ θρόμβοι αἵματος καταβαίνοντες ἐπὶ τὴν γῆν.*

[4] Adv. Pelag. II, ed. Martian. t. IV, p. 2, pag. 521.

[5] De Trinit. X, ed. Paris. 1652, p. 253.

[6] Bemerkenswerth ist, daß auch der kürzlich von Tischendorf veröffentlichte und von ihm für die älteste Handschrift der griechischen Bibel erklärte cod. Sinaiticus zu diesen zählt. Nur liest er statt *καταβαίνοντες* — *καταβαίνοντος*, was sich leicht als Correktur erkennen läßt.

ältesten Kirchenväter, wie Justin, Irenäus, Hippolytus kennen jenen Passus. Daß ein solcher später eingeschoben worden sei, ist nicht denkbar; ihn auszuscheiden, lag in falsch verstandenem dogmatischem Interesse. Wenn darum ein Armenier den Gnostiker Saturnin als Interpolator jener Worte bezeichnet,[1] so hat er wohl hierdurch nur in ungeschickter Weise die Auslassung derselben in der armenischen Uebersetzung zu rechtfertigen versucht. Schon Nikon[2] wirft es den Armeniern vor, wie Photius[3] den Syrern, daß sie jenen Passus in ihrer Uebersetzung ausgelassen hätten. Zweifelsohne war dies geschehen, weil man den Inhalt der Stelle für unvereinbar mit dem Glauben an die Gottheit Jesu hielt.[4] Sind wir also auch kritisch zur Anerkennung der Aechtheit jener Stelle gezwungen, so muß die durch hohes Alterthum verbürgte Tradition, Lucas sei selbst Arzt gewesen,[5] uns zu einer um so genauern Prüfung des Berichtes auffordern. Er wird sich als Sachkenner so genau und richtig als möglich über den körperlichen Zustand Jesu ausgesprochen haben. In der That sehen auch seine Worte mehr einem mit ärztlicher Kenntniß verfaßten Berichte, als einem gewöhnlichen historischen Referate ähnlich. Er drückt sich ziemlich umständlich und weitläufig aus, um so genau wie möglich zu sein.[6]

12. Trotzdem ist an diesem Berichte hin und her gedeutet worden. Viele, besonders in der neuern Zeit, haben ihn so verstehen wollen, als solle er nur aussagen, der Schweiß des Heilandes sei durch Dichtigkeit und Schwere der Tropfen dem Blute ähnlich gewesen.[7]

---

[1] Vgl. *Wetstein* ad h. l. [2] Bei *Galland.* III, 250.

[3] Ep. 138 ad Theodor.

[4] Daß dies überhaupt der Grund der Auslassung gewesen sei, erklärt auch schon *Bellarmin* De verbo Dei I, 16.

[5] Vgl. Coloss. 4, 14.

[6] Es läßt sich nur aus der Absicht, Schwierigkeiten aus dem Wege zu gehen, begreifen, wenn Hase Leben Jesu S. 174 sagt: „Die physiologischen Untersuchungen über die Natur des Blutschweißes und dergleichen verkennen den volksthümlichen (!) Ausdruck der Darstellung.“

[7] So *Euthym.*, *Theophyl.* in Luc. 22, 44, *Bynaeus* De morte J. Chr. II, 134 sq., *Kippingius* De cruce et cruciariis p. 198, *Rosenmüller* Scholia ad Luc. 22, 44, Paulus Exegetisch. Handbuch z. d. St., Hug Gutachten u. s. w. II, 145 u. A.

Man beruft sich hierbei auf die pathologische Anomalie des Blutschwitzens, und andererseits auf die komparative Bedeutung des ὡσεί. Fassen wir zunächst den Bericht selbst in's Auge, ohne die aus der Erklärung sich etwa ergebenden sachlichen Schwierigkeiten zu berücksichtigen, so wird die exegetische Frage vor der physiologischen verhandelt werden müssen. Nun zeigt freilich die Partikel ὡσεί wie das einfache ὡς zunächst einen Vergleich an; aber auch die andere Bedeutung ist dem Worte nicht fremd, nach der das durch die Partikel Verbundene nicht vergleichungsweise, sondern in der Art einer nähern Bestimmung mit besonderm Nachdrucke hinzugefügt wird. Gerade bei unserm Evangelisten scheint diese Ausdrucksweise eine beliebte gewesen zu sein.[1] Das ὡσεί macht demgemäß die Auffassung unserer Stelle nicht unmöglich, daß der Evangelist den Schweiß des Herrn nicht mit Blutstropfen habe vergleichen, sondern als solche habe bezeichnen wollen. Suchen wir daher nun aus der Stelle selbst zu ermitteln, welche von beiden Bedeutungen die hier am ersten zulässige ist. Zunächst ist hervorzuheben, daß der Evangelist vom Schweiß aussagt ἐγένετο ὡσεὶ θρόμβοι αἵματος, nicht ἦν. Er will also nicht den Schweiß beschreiben, wie er war, sondern erzählen, wozu er wurde. Hätte er nun sagen wollen, der Schweiß sei häufiger und dichter geworden, und zwar so dicht, daß er Blutstropfen ähnlich gewesen sei, so hätte eben diese Beschaffenheit genannt werden müssen. Es würde geheißen haben: der Schweiß wurde so dicht wie zur Erde niederfallende Blutstropfen. Nach der gegebenen Analyse aber können jene Worte des Evangelisten nicht füglich anders übersetzt werden, als: sein Schweiß ward gleich, oder dem deutschen Sprachgeiste angemessener, ward zu Blutstropfen, die auf die Erde niederfielen.[2] Wollte man aber auch an der Construktion des γίγνεσθαι mit ὡσεί statt εἰς in der Bedeutung „zu etwas werden" Anstoß nehmen,[3] und demnach übersetzen:

---

[1] Zu ὡσεί vgl. Apostelg. 2, 3; zu ὡς vgl. Luc. 15, 19. 16, 1. Apostelg. 17, 22.

[2] So verstand die Stelle schon der h. Irenäus, da er adv. haer. III, 22, 2 sagt: οὐδ' ἂν ἴδρωσε θρόμβους αἵματος — er würde nicht Blutstropfen geschwitzt haben.

[3] Gebräuchlicher ist im Hebräischen היה mit ל, und dem entsprechend

sein Schweiß wurde Blutstropfen **ähnlich**, so würde damit der in der Stelle gesuchte Sinn noch keineswegs gegeben sein. Hätte der Evangelist nichts mehr sagen wollen, als, der Schweiß des Herrn sei ungewöhnlich reich und in dicken Tropfen hervorgequollen, so hätte er sich doch viel einfacher und verständlicher ausdrücken müssen. Setzte er darum auch den Schweiß mit dem Blute nur **in Vergleich**, so muß der Vergleichungspunkt doch jedenfalls tiefer gesucht werden, als in der Reichhaltigkeit und Dicke der Tropfen. Lucas sprach dann von einem **blutähnlichen** Schweiß, der zur Erde fiel. Auch auf diese Weise müssen wir annehmen, daß der Schweiß **geröthet** gewesen ist.[1]

13. Diese Erklärung aber darf um so weniger beanstandet werden, als wir nicht genöthigt sind, mit dem h. **Hilarius**[2] das Hervortreten des Blutschweißes durch ein Wunder zu erklären. Es beruhte auf einem ganz natürlichen pathologischen Vorgange. Daß große psychische Erregungen auch auf die den Seelenthätigkeiten dienenden körperlichen Organe Einfluß ausüben, ist bekannt. Der Heiland befand sich nun gerade in jenem Momente, wie wir aus der evangelischen Darstellung erkannt haben, in einer Seelenangst, wie sie nie ein anderer Mensch erfahren hat. Wäre also auch das Blutschwitzen in Folge psychischer Zustände nur pathologisch-anatomisch möglich, ohne daß ein weiteres Beispiel in der Geschichte der Pathologie aufgewiesen werden könnte, so würde schon von dieser Seite her unserer exegetischen Analyse keine Schwierigkeit bereitet werden. Aber auch hier steht die Sache für uns sehr

---

das übrigens auch nicht unklassische *γίγνεσθαι εἰς*, als היה in derselben Bedeutung mit כ. Dies kömmt aber doch vor, wie 2. Mos. 22, 24. Job 24, 14. Im N. T. findet sich verbunden mit *ὡς* in ganz ähnlicher Beziehung *ἔχειν* (Matth. 21, 26), *ποιεῖν* (Luc. 15, 19).

[1] Dies ist **Olshausens** Ansicht, wie sie noch neulich ohne weitere Bemerkung von **Ebrard** S. 120 mitgetheilt wurde. Mit welchem Rechte Olshausen aber diesen blutähnlichen Schweiß als „Exsudationen der Adern" von dem eigentlichen Blutschwitzen unterscheidet, darüber mögen die Mediciner zu Gericht sitzen. Auch der englische Arzt *Stroud* l. c. p. 115 theilt jene Ansicht.

[2] De Trinit. X, p. 253 (ed. Paris. 1652).

günstig. Nicht allein die Theologen[1] und Mediciner[2] älterer Zeit haben Beispiele jener Art als konstatirt anerkannt, sondern auch die Pathologen in neuerer Zeit reden von einem Blutschwitzen in Folge ungewöhnlicher psychischer Aufregung. Das in heftige Bewegung gerathene Blut durchbricht dann die Blutgefäße und dringt durch die Schweißdrüsen mit dem Schweiß auf die äußere Haut.[3]

Nach diesen pathologischen Erfahrungen kann das Erscheinen des Blutschweißes bei Jesus in Gethsemane gar nicht mehr auffallend sein. Er erscheint sogar unter den gegebenen Umständen als etwas sehr Natürliches.[4]

14. Nachdem der Herr eine Stunde[5] in diesem Zustande der furchtbarsten Angst und Verlassenheit zugebracht, ging er zurück zu seinen Jüngern. Die drei Bevorzugtesten aus ihnen, Petrus, Johannes und Jakobus hatte er tiefer in den Garten mit sich hineingenommen. Er hatte ihnen seine Seelenangst mitgetheilt, und sie aufgefordert, mit ihm wach zu bleiben und zu beten. Nun findet er sie, wie sie eingeschlafen daliegen. Wehmüthig spricht er den Petrus an mit den Worten: Simon, schläfst du? Konntest du keine Stunde mit mir wachen?[6] Von Neuem richtet er die Aufforderung an sie, mit ihm in Wachen und Gebet zu verharren; ausdrücklich fügt er als Grund dieser Aufforderung hinzu die Vermeidung der Gefahr sittlichen Falles. Gerade in jenem Zeitpunkte, in dem er selbst der Stärkung so bedürftig war, hatten auch sie besonders eine außergewöhnliche Hülfe von Seiten Gottes nöthig, um den bevorstehenden Gefahren stark und entschlossen entgegengehen zu können. Darum ermahnt ihr Meister sie, zu wachen und zu beten,

---

[1] So *Maldonat* Comment. ad Luc. 22. 44, *Calmet* Dissert. II, 432.

[2] Außer den bei *Kippingius* De cruce p. 198 angeführten vgl. *Gruner* De Jesu Christi morte vera p. 34 sqq.

[3] Vgl. Friedrich Zur Bibel. Naturhistorische, anthropologische und medicinische Fragmente. Nürnberg 1848. I, 283 ff., *Stroud* A treatise on the physical cause of the death of Christ p. 379 sqq.

[4] Viel natürlicher jedenfalls als die allegorisirende Auffassung jener Stelle bei *Photius* ep. 138: *αἵματι ἱδροῦν ἐπὶ τῶν σφόδρα ἀγωνιώντων.*

[5] Vgl. Matth. 26, 40. Marc. 14, 37.

[6] Marc. 14, 37 cf. Matth. 26, 40.

„damit sie nicht in Versuchung fielen."[1] Jedoch weiß er selbst, daß die Jünger wohl bereitwillig genug waren, seiner Aufforderung Folge zu leisten, daß aber die Schwäche ihrer Natur die Erfüllung seines Wunsches verhinderte. „Der Geist ist willig," setzt er hinzu, „aber das Fleisch ist schwach."

Nun entfernt er sich wieder von ihnen, um in demselben Gebete der Ergebenheit, welches er vorher gesprochen, seinem bedrängten Herzen Luft zu machen.[2] Er kömmt zum zweitenmale zurück zu seinen Jüngern und wiederum findet er sie im Schlafe. Das von ihm über ihre Schwäche gefällte Urtheil war nur allzu wahr. Diese Schläfrigkeit war keineswegs die Folge eines Mangels an Theilnahme an den bereits begonnenen Leiden ihres Meisters, sondern wurde hervorgerufen von einer Ueberreizung ihres Gemüthes durch die aufregendsten Gefühle der Spannung, Hingebung, Furcht und Trauer. Schon beim Abschiedsmahle hatte der Herr in einer Weise zu ihnen geredet, die sie Alle auf's Tiefste erschüttern mußte. Die Einsetzung des neuen Geheimnisses konnte nur die überwältigendsten Eindrücke in ihnen zurücklassen. Als sie aufbrachen zum Oelberge, hatte der Herr von der Gefahr gesprochen, die ihnen bevorstand, und sie hatten diese Bemerkung sehr richtig aufgefaßt; denn sie boten ihrem Meister Schwerter zur Vertheidigung an. Die Abschiedsworte endlich und das letzte Gebet, welches sie ihren Meister sprechen hörten, mußte die tiefste und nachhaltigste Wirkung auf ihr Gemüth ausüben. Ueberblicken wir alle diese Vorgänge in ihren psychischen Folgen, so wird die Stimmung der Jünger in jener Nacht vorzugsweise die der Trauer gewesen sein über die so deutlich ihnen vorausgesagte baldige Trennung von ihrem Meister, und über die mit derselben Bestimmtheit ihnen angekündigten, bevorstehenden Gefahren. Nun beruht es eben wieder auf psychologisch-medicinischen Erfahrungen, die schon den Alten nicht unbekannt waren, daß die Traurigkeit, zu einem sehr hohen Grade gesteigert, nach den großen durch sie erzeugten Gemüthsbewegungen Schläfrig-

---

[1] Matth. 26, 41. Marc. 14, 38. Luc. 22, 46.

[2] Matth. 26, 42.

keit erzeugt.[1] Diese war also auch bei den Jüngern durch ihre Stimmung in jener Nacht hervorgerufen worden. Während darum die übrigen Evangelisten das Schlafen der Jünger nur allgemein und äußerlich erklären durch die Bemerkung, ihre Augen seien von Schlaf schwer gewesen,[2] fügt Lucas als Arzt hinzu, sie seien eingeschlafen vor Trauer.[3]

Zum drittenmale geht nun der Heiland wieder zurück, um sein Angstgebet und den Ausdruck seiner völligen Ergebenheit zu wiederholen. Und wieder findet er darnach seine Jünger im Schlafe. Er läßt sie jetzt eine kurze Weile ruhen.[4]

Bald nachher gewahrt er die mit dem Verräther zur Gefangennehmung ausgezogene Schaar. Da fordert er seine Jünger auf, mit ihm derselben entgegenzugehen mit den Worten: Stehet auf, wir wollen gehen; da kömmt der, welcher mich überliefert.[5]

15. Judas war vom Tische aufgestanden und hatte die Gesellschaft verlassen.[6] Wo er hin ging, sagen die Evangelien nicht. Nur wissen wir aus ihnen, daß er fortging, den Entschluß des Verrathes im Herzen. Nach dem Verlaufe von einigen Stunden treffen wir ihn in den Evangelien wieder; er kömmt seinem Meister entgegen an der Spitze der vom Synedrium zur Gefangennehmung ausgesandten Rotte. Es ist also klar, wohin er gegangen, da er sich in der Nacht entfernte. Er hatte sich zu den Synedristen begeben, um von ihnen die Mittel zu erhalten zur Ausführung des gemeinschaftlichen Planes.

16. Die Polizei- und Gerichtsdiener des Synedriums, die nicht allein die Ordnung im Tempel zu wahren, sondern überhaupt die synedristischen Befehle zu exequiren hatten, die sogenannten *ὑπηρέται*,

---

[1] Vgl. *Bynaeus* De morte J. Ch. I, 121.

[2] Matth. 26, 43. Marc. 14, 40.

[3] Luc. 22, 45: *εὗρεν αὐτοὺς κοιμωμένους ἀπὸ τῆς λύπης.*

[4] Matth. 26, 45. Marc. 14, 41.

[5] Matth. 26, 46. Marc. 14, 42.

[6] Joh. 13, 30.

wurden dem treulosen Jünger zur Disposition gestellt.[1] Aber das reichte zur Gefangennehmung noch nicht aus. Judäa war bereits der römischen Provinz Syrien einverleibt worden; in Cäsarea residirte der Prokurator, und wachte mit Strenge über die Beobachtung der eingeführten Institutionen. Am Osterfeste begab derselbe sich sehr häufig nach der Hauptstadt Jerusalem, um durch seine eigene Anwesenheit den Ausbruch von Volksaufständen zu verhindern. Auch bei der Gefangennehmung Jesu weilte der damalige Prokurator gerade in der Stadt. Man wird sich also wohl gescheut haben, unter seinen Augen eine nach römischen Einrichtungen unerlaubte Handlung zu verüben. Nun war es aber eine Bestimmung der römischen Provinzialgesetzgebung, daß Niemand verhaftet werden sollte ohne Zuziehung der römischen Behörde.[2] Da gerade beim Paschafeste wiederholt Unruhen in Jerusalem vorgefallen waren, und man wußte, daß der Prokurator zur Verhinderung von Tumulten und Revolutionen seine Residenz in jenen Tagen von Cäsarea nach Jerusalem verlegte, so wird man sich wohl gehütet haben, den Schein eines solchen Unternehmens auf sich zu laden durch eine Gefangennehmung in gesetzwidriger Form. Darum redet der Evangelist Johannes von der *σπεῖρα*, welche Judas mitnahm, und zwar in einer Weise, daß diese *σπεῖρα* durchaus getrennt erscheint von den *ὑπηρέται* der Synedristen.[3] Mit *σπεῖρα* aber bezeichnen die Römer eine Cohorte Soldaten, und diese betrug gewöhnlich ungefähr fünfhundert Mann.[4] Es ist natürlich, daß nicht diese ganze Mannschaft, sondern nur ein Theil derselben zu besagtem

---

[1] Joh. 18, 3. Matth. 26, 47. Marc. 14, 43. Luc. 22, 47. Unter dem *ὄχλος*, den hier die Synoptiker erwähnen, versteht Henneberg Commentar zur Leidensgesch. S. 127 mit Unrecht eine Abtheilung der jüdischen Tempelwache. Dieser Ausdruck umfaßt wohl die beiden Johanneischen *σπεῖρα* und *ὑπηρέται*.

[2] Vgl. Walther Jurist.-histor. Betrachtungen über das Leiden und Sterben J. Chr. Breslau 1738. S. 43. Diese Bemerkung genügt, um die Bedenken zu beseitigen, welche Bäumlein Komment. zu Joh. 18, 3 jüngst gegen die Erklärung des *σπεῖρα* von römischen Soldaten vorgebracht hat.

[3] Joh. 18, 3: *λαβὼν τὴν σπεῖραν καὶ ἐκ τῶν ἀρχιερέων καὶ φαρισαίων ὑπηρέτας*.

[4] Vgl. *Lipsius* De militia Romana I, 4.

Zwecke aufgeboten wurde. Als die Vertreterin der Cohorte konnte Johannes diese Abtheilung rundweg τὴν σπεῖραν nennen, zumal der Anführer, der Chiliarch sich an ihrer Spitze befand.[1] Mit dieser Eskorte versehen zog nun Judas aus. Es war ihm bekannt, daß Jesus sehr oft sich zum Oelberge, und eben in jenen Garten Gethsemane, zum Gebete zurückzog.[2] Gerade in der letzten Woche hatte der Herr dies regelmäßig gethan. Morgens ging er zur Stadt, und die Nacht brachte er an jenem Orte zu.[3] Gleiches setzte also auch Judas von ihm für jene Nacht voraus. Seine Voraussetzung fand er gerechtfertigt; die Gelegenheit zur Ausführung seines Planes bot sich ihm auf's günstigste dar. Die Stille der Nacht, die vereinsamte Lage des Ortes, Alles schien zu einer solchen That wie geschaffen. Aber auch die letzte Vorsichtsmaßregel, an die man denken konnte, war getroffen. Judas ahnte es, er werde seinen Meister nicht allein finden, darum war es nothwendig bei der Dunkelheit der Nacht, ihn den Häschern, denen sein Aussehen weniger bekannt war, zu bezeichnen.[4]

17. Als Erkennungszeichen hatte der Verräther einen Kuß gewählt.[5] Man hat vielfach in dieser Wahl einen Ausdruck ungewöhnlicher Heuchelei und Unverschämtheit erkennen wollen. Indeß ist wohl zu bemerken, daß der Kuß noch heut zu Tage eine bei den Orientalen sehr gewöhnliche Art der Begrüßung ist, daß ganz vorzüglich die Ehrfurcht, welche der Schüler seinem Lehrer bei der Begegnung bezeigen wollte, eben in einem Kusse seinen Ausdruck zu finden pflegte. Nehmen wir hinzu, daß Judas diese Kundgebung begleitete mit den Worten: χαῖρε ῥαββί,[6] so wird die Muthmaßung bestätigt,

---

[1] Joh. 18, 12. [2] Joh. 18, 2.

[3] Luc. 21, 37.

[4] Nur der Curiosität wegen erwähnen wir eine hiervon abweichende Ansicht, die sich findet in *Kempii* diss. de osculo Judae. Lips. 1670. p. 58. Jesus soll Jakobus so ähnlich gewesen sein, daß dieser sein Bruder genannt worden wäre. Damit zwischen beiden keine Verwechslung Statt fände, soll Judas auf ein solches Zeichen gesonnen haben! Weniger auffallend, aber ebenso wenig begründet ist die Annahme Lichtensteins Leben Jesu S. 415, ein solches Zeichen sei nöthig gewesen, weil man Jesum im Schlafe habe überraschen wollen.

[5] Matth. 26, 48. [6] Matth. 26, 49.

daß dieser ganze Akt nichts weiter sein sollte, als eine ganz allgemein übliche Begrüßung des Lehrers durch den Schüler. רַבִּי war nämlich der gewöhnliche Titel für den Lehrer, entsprechend unserm „Doktor". Darin sprach sich nun freilich die große moralische Verworfenheit dieses Charakters aus, daß er den noch als seinen Lehrer begrüßte, den er eben zu verrathen im Begriffe stand, daß er selbst des Zeichens der Ehrfurcht und Dankbarkeit, die der Schüler seinem Lehrer schuldet, sich bediente als des Mittels zum Verrath. Aber an eine gesuchte Heuchelei vermittelst eines ungewöhnlichen Ausdruckes von persönlicher Liebe und Hochachtung ist bei jener Handlung des Judas nicht zu denken. Wir haben uns vielmehr seine Verabredung mit den Häschern so zu denken, daß er ihnen sagte, den er als seinen Lehrer durch die Begrüßung kenntlich mache, den sollten sie ergreifen.

So geschah es denn auch. Judas kömmt auf den Heiland zu, küßt ihn und begrüßt ihn mit den Worten: Sei gegrüßt, Lehrer. Ganz entsprechend der eben gegebenen Erklärung des von Judas gespendeten Grußes redet ihn der Heiland an. Freund, Genosse, in welcher Absicht bist du gekommen?[1] Du verräthst des Menschen Sohn mit einem Kuß?[2] In der größten Aufregung hatte der Herr beim Abschiedsmahle vom bevorstehenden Verrath gesprochen. Nun empfängt er ergeben in den Willen des Vaters den Kuß des treulosen Jüngers mit unerschütterlicher Ruhe und himmlischer Gelassenheit.

18. Nachdem das geschehen war, trat Jesus aus dem Kreise seiner Jünger heraus und ging auf die Soldaten und Gerichtsdiener zu.[3] Er fragt sie mit würdevoller Unerschrockenheit: Wen sucht ihr? Durch dieses unerwartete, großmüthige Benehmen Jesu wie ver-

---

[1] Matth. 26, 50. Zu bemerken ist, daß die von Jesus gebrauchte Anrede *ἑταῖρος* der Name war, mit dem der Lehrer den Schüler in herablassender Weise ansprach. Vgl. *Schleussner* Lex. ad N. T. sub h. v. Dem entsprechend pflegten sich die Rabbinen des חבר zu bedienen.

[2] Luc. 22, 48.

[3] Joh. 18, 4. Auffallend genug hat Stier Die Reden Jesu VI, 259 ff. diesen Auftritt vor die Begegnung mit Judas versetzt. Der Kuß verliert bei dieser Anordnung seine ganze Bedeutung.

steinert, wagen sie nicht ihn zu ergreifen, sondern antworten kleinlaut auf seine Frage: Jesum von Nazareth. Einen noch überwältigendern Eindruck macht die weitere Entgegnung Jesu auf sie: Der bin ich. Als er das gesagt hatte, so erzählt der Evangelist Johannes, wichen sie zurück und fielen zur Erde.[1]

Diese Erzählung ist sehr verschieden gedeutet worden, und unter diesen Erklärungen finden sich einige, über die ihre eigene Albernheit ohne weitere Analyse das ihnen gebührende Urtheil fällt. Es ist nicht ohne Beispiel im Leben Jesu, daß seine erhabene Erscheinung die Anschläge gegen ihn vereitelt und die seiner Person geschuldete Ehrfurcht wie durch einen geheimen Zauber erzwingt.[2] Zu der Majestät seines Auftretens gesellte sich in solchen Fällen eine überraschende Wendung, die er der Rede gab, eine gebieterische Bestimmtheit und etwas tief Geheimnißvolles, das in seinen Worten lag. Es gesellte sich dazu das Außerordentliche seines ganzen Lebens, der Ruf der Wundermacht, den selbst die Ungläubigsten in unglaublichem Maaße begründet fanden. Das könnte schon das ehrfurchtsvolle Zurückweichen der bewaffneten Rotte erklären. Aber der Evangelist sagt mehr. Er erzählt, sie seien zurückgewichen und zur Erde gefallen.[3] Eine solche Bestürzung kann das noch so ehrfurchtgebietende Auftreten des Heilandes nicht hervorgerufen haben.[4] Zumal müssen wir dies in Abrede stellen, da man später ganz furchtlos Hand an ihn legt und ihn fesselt. In allen andern derartigen Fällen, von denen die Evangelien berichten, wird durch den Eindruck, den das Wesen des Heilandes auf seine Feinde macht, ihr Vorhaben ganz vereitelt. In diesem Falle nicht. Sonst mag also wohl bloß von einer ganz natürlich hervorgerufenen Bestürzung die Rede sein; hier nicht. Das Wundervolle des Vorganges leugnen wollen, zwingt entweder zu exegetischen oder psychologischen Gewalt-

---

[1] Joh. 18, 6. [2] Vgl. Luc. 4, 30. Joh. 7, 44 ff.

[3] Der Uebersetzung Ewalds Geschichte des Volkes Israel V, 420 würde ein nicht vorhandenes ὡσεὶ sehr dienlich sein. Er übersetzt nämlich: „Sie sanken wie zu Boden."

[4] Trotzdem ist diese Annahme besonders in neuerer Zeit viel vertheidigt worden; vgl. Lücke Comment. z. d. St., Hase Leben Jesu S. 177, H. E. Lange Jesus und Judas S. 46, Sepp Leben J. Chr. 2. Aufl. VI, 140 u. A.

thaten. Der Evangelist stellt ihn nicht so dar, als wären sie aus Furcht zurückgewichen, und hierbei durch die Verwirrung und übergroße Eilfertigkeit Einige hingefallen,[1] sondern er erzählt von den Zurückgewichenen, sie seien zur Erde gefallen. Wir werden demgemäß annehmen müssen, mit dem natürlichen Eindrucke, den Jesus bei seinem Hervortreten und Fragen auf die Angreifenden machte, habe sich die Aeußerung der ihm innewohnenden göttlichen Macht verbunden, die sie zur Erde niederwarf. Bei den vielen wunderbaren Erscheinungen im Leben des Heilandes, die dem Beweise seiner göttlichen Sendung dienten, kann eine derartige Machtäußerung in jenem Momente auch nicht im mindesten auffallend erscheinen. Während sonst der Herr allen Versuchen, ihn zu tödten, aus dem Wege gegangen war, weil seine Stunde noch nicht geschlagen hatte, ließ er nun Alles an sich geschehen, was man an ihm verübte. Alle Anerbieten seiner Freunde zur Gegenwehr wies er ab;[2] auch der Spott der Feinde vermochte ihn nicht, sein Leiden aufzuheben durch eine Aeußerung seiner Macht.[3] Seine Behauptung von der freiwilligen Uebernahme seines Leidens sollte nun doch beim Beginne desselben durch ein äußeres Zeugniß in ihrer Wahrheit dokumentirt werden. Wie das Erscheinen des Engels den Beweis lieferte, daß der Himmel ihn nicht verlassen, so besiegelte das Niederfallen der Schaar seine Behauptung, daß er der Cohorte zwölf Legionen Engel gegenüber zu stellen vermöchte, seiner Macht sich aber zur Abwehr des frevelhaften Beginnens nicht bedienen wolle.[4]

Nachdem sich die Abgesandten von ihrer Bestürzung erholt hatten, wagen sie noch nicht, den ihnen gewordenen Befehl zu vollstrecken. Wiederum fragt sie darum der Heiland: Wen sucht ihr? Und sie antworten wieder in ihrem Schrecken einfach auf die an sie gestellte Frage: Jesum von Nazareth. Da ermuthigt sie der Herr gleichsam und drückt sich verwundert über ihr zaghaftes Benehmen aus. Ich habe euch ja gesagt, bemerkt er, daß ich es bin. Wenn ihr mich suchet, so laßt diese, — und damit meinte er seine

---

[1] So Olshausen Comment. z. d. St.
[2] Matth. 26, 52. [3] Matth. 27, 40.
[4] Matth. 26, 53 f.

Jünger — gehen.[1] Durch diese Aufforderung war den Bewaffneten die Furcht genommen, sie schickten sich nun an, den Heiland zu ergreifen.[2]

19. Sobald Petrus das sieht, vermag er es nicht über sich zu bringen in der Lebhaftigkeit seines Charakters und der feurigen Liebe zu seinem Meister, nicht vertheidigend für ihn einzutreten. Es war sonst nicht Sitte bei den Juden, ohne besondern Grund bewaffnet auszugehen. Petrus hatte sich also wohl im Mißverstande der vom Heilande über den bevorstehenden Kampf gebrauchten Worte bewaffnet. Nun hielt er den Moment für geeignet, von seiner Waffe Gebrauch zu machen und so durch Gewalt die Gefangennehmung seines Meisters zu verhindern. Er besinnt sich nicht lange. Während die übrigen sich dem Herrn zur Gegenwehr anbieten,[3] schlägt Petrus gleich zu, und haut einem der Angreifenden das rechte Ohr ab.[4] Es war dies einer der Diener des Hohenpriesters, der sich den römischen Soldaten und den jüdischen Polizeidienern angeschlossen hatte. Johannes nennt seinen Namen Malchus. Der Heiland, der keine Gegenwehr wollte, machte selbst den angerichteten Schaden wieder gut. Er berührt die verwundete Stelle, und sie ist geheilt.[5] Dem voreiligen Jünger gibt er einen sanften Verweis über sein unbesonnenes Handeln, und erklärt, trotz seiner Macht, der Gefangennehmung keine Gegenwehr gegenüberstellen zu wollen.[6] Dann wendet er sich an seine Gegner, und zwar an die, die das ganze Verfahren verschuldeten, an die unter der Schaar befindlichen Hohenpriester, an die Obersten der Tempelwache und die Aeltesten,[7]

---

[1] Joh. 18, 7 ff. [2] Matth. 26, 50.
[3] Luc. 22, 49.
[4] Luc. 22, 50, Joh. 18, 10, vgl. Matth. 26, 51, Marc. 14, 47.
[5] Luc. 22, 51. [6] Matth. 26, 52 ff. Joh. 18, 11.
[7] So Luc. 22, 52. Statt der gewöhnlichen Eintheilung der Synedristen in *ἀρχιερεῖς*, *γραμματεῖς*, *πρεσβύτεροι* werden hier neben den Hohepriestern und Aeltesten die *στρατηγοὶ τοῦ ἱεροῦ* genannt, ähnlich wie von demselben Evangelisten 22, 4. Diese sind die Vorsteher der durch den Tempel vertheilten, aus Leviten bestehenden Wachen. Vgl. *Lightfoot* Horae talmud. in Luc. 22, 4, *Deylingius* Observatt. sacrae III. 302 sqq. Sie gehörten wohl zu den *ἀρχιερεῖς* des Synedriums, und waren dann in allen Criminalsachen die Exekutoren der äußern Gewalt.

mit einem Worte an die anwesenden Synedristen. Ihnen wirft er ihre Gewaltthätigkeit in der beschämendsten Weise vor. Ihn, den Wehrlosen, sagt er, hätten sie ja täglich im Tempel festnehmen können, ein so gewaltsames Verfahren sei gegen ihn nicht nöthig gewesen. Aber so sei die Fügung des Himmels, der Inhalt der Prophezeiungen, sein eigener Wille.[1] Als er im Tempel gelehrt, sei die Stunde noch nicht erschienen, und die Macht der Finsterniß noch gebunden gewesen. Jetzt solle ihre Thätigkeit im Dienste einer höhern Macht beginnen.[2] Trotz der vielfachen Beschämung, welche in dieser Großmuth des Heilandes lag, mit der er ihnen gegenüber trat, fesselten sie ihn und nahmen ihn als ihren Gefangenen mit.[3]

20. Wie der Heiland bei dieser Scene in seiner ganzen sittlichen Größe erscheint, und die Juden in ihrer Niederträchtigkeit, so die Jünger in ihrer Schwäche. Der feurige Muth, den Petrus so eben noch gezeigt, war plötzlich verschwunden. Er war gegründet gewesen in dem Vertrauen des Gelingens. Unter dem Schutze seines Meisters kannte er keine Furcht. Sobald er sieht, wie dieser selbst sich fesseln läßt, entsinkt ihm aller Muth. Er ergreift mit den Uebrigen die Flucht. Hätte er vor wenigen Stunden wohl gedacht, daß sich die Worte seines Herrn so bald erfüllen könnten? Aber das sollte erst der Anfang vom Ende seiner sittlichen Stärke sein.

21. Noch ein Zwischenfall ereignet sich bei jener Scene. Marcus allein hat uns ihn aufbewahrt. Einer nämlich, ein Jüngling in sehr leichter Bekleidung, folgt dem Heilande von Ferne. Das sehen die Häscher, und in ihrem Argwohn ergreifen sie ihn. Dieser läßt die einzige Bedeckung, mit der er sich versehen, in ihren Händen zurück, und flieht nackt davon.[4] Schon die Kirchenväter haben verschiedene Muthmaßungen über die Person dieses Neugierigen aufgestellt. Man hat natürlich zunächst an einen der Zwölfe gedacht.[5]

---

[1] Matth. 26, 56.
[2] Luc. 22, 53.
[3] Joh. 18, 12.
[4] Marc. 14, 51 f.

[5] *Epiph.* haer. 79 nennt den jüngern Jakobus mit Bezug auf die Angabe des Hegesippus bei *Euseb.* H. E. II, 25 über die Tracht dieses Apostels. *Ambrosius* in Ps. 36, *Gregorius* M. in Job c. 19 meinen Johannes.

Indessen können wir wohl aus einer der sonst unbestimmt gehaltenen Angaben schließen, daß es gerade von den Begleitern Jesu Niemand gewesen ist. Es heißt nämlich von dem Betreffenden, er sei mit einer σινδών auf dem nackten Leibe bedeckt gewesen. Der Gebrauch des γυμνός bei den Griechen, wie der Begriff der Nacktheit bei den Alten überhaupt war nun freilich sehr weit. Jedoch können wir an unserer Stelle das γυμνός nur im engern, auch bei uns gebräuchlichen Sinne nehmen. Hätte der Evangelist mit σινδών etwa einen Mantel bezeichnen wollen, den jener Jüngling über seinen Unterkleidern trug, so hätte kein Grund vorgelegen, hervorzuheben, daß er die σινδών über diesen Gewändern gehabt habe. Der zweimalige Gebrauch des γυμνός in unserer Stelle zeigt, daß als etwas besonders Bemerkenswerthes hervorgehoben werden soll, jener Jüngling sei nackt den Händen der Häscher entkommen. γυμνός bezeichnet also hier im eigentlichen Sinne die völlige Entblößung.

Was nun das σινδών angeht, so wird mit סָדִין, wie Lightfoot[1] bemerkt, ein Oberkleid, ein Mantel bezeichnet. Sollte dieser hebräische Ausdruck auch mit dem griechischen zusammenhängen, was jedoch sehr zu bezweifeln ist, so könnte diese Bedeutung nur als eine abgeleitete betrachtet werden. Das griechische σινδών bezeichnet ein Stück Leinen, oder ein leinenes Gewand überhaupt, und dem entsprechend wird auch von andern Gelehrten סָדִין, nicht als Oberkleid, sondern im Gegentheil als ein aus Leinen bestehendes, weites Untergewand aufgefaßt.[2] Demgemäß fällt Lightfoots Bemerkung weg, der jenen Jüngling, weil er das Obergewand ohne Unterkleid auf dem bloßen Leibe getragen, in die Reihe der jüdischen Asceten aufzunehmen geneigt ist. Wir müssen hingegen bei der allgemeinen Bedeutung des von Marcus ohne weitern Zusatz gebrauchten σινδών der Meinung der meisten Erklärer beitreten und annehmen, dieses Gewand sei ein Stück Leinen gewesen, wie die

---

[1] Horae talmud. in Marc. 14, 51. Vgl. *Bucher* Antt. bibl. p. 715.

[2] Vgl. *Gesenius* Lex. ad h. v.

Orientalen sich desselben zu ihrer Nachtbekleidung zu bedienen pflegen.[1]

Diese Erklärung führt uns zu der weitern Annahme, daß jener Jüngling keinesfalls Einer aus den Zwölfen war, die mit dem Heilande vom Tische aufstehend, also in der gewöhnlichen Bekleidung zum Oelberge hinausgingen. Es muß Jemand gewesen sein, der vom Nachtlager sich erhebend, in jener leichten Bekleidung herbeieilte, um sich den Vorgang im Oelgarten anzuschauen. Und da liegt es denn sehr nahe, zu glauben, daß ein Bewohner des in dem Garten liegenden Hauses, durch den Tumult geweckt, in seiner Neugierde sich hinausbegab und dann auf die vom Evangelisten angegebene Weise noch zur Noth der Buße für seinen Vorwitz entkam.[2]

Mit Olshausen[3] anzunehmen, daß der Erzähler der Begebenheit, der Evangelist Marcus, selber jener Jüngling gewesen sei, erscheint allzu willkürlich. Denn es stützt sich diese Ansicht nur auf den Umstand, daß der Evangelist Marcus allein dies an und für sich bedeutungslose Ereigniß erwähnt.

IX.

Jesus vor Annas.

1. So zog nun die Bande mit ihrem Gefangenen ab. Endlich hatten die jüdischen Hierarchen erreicht, was sie schon so lange gewünscht und so oft vergebens versucht hatten. Jesus war nun in

---

[1] Ebenso faßt auch Kimchi das hebräische סָדִין auf. Vgl. sein Liber Radicum sub h. v.: סדין הוא כסות הלילה מסמוך לבשר עשוי מפשתים Mit unserm griechischen *σινδών* in der angegebenen Bedeutung vergleicht *Rosenmüller* Scholia ad h. l. die Stelle bei *Thucyd.* II, 49.

[2] So auch außer den ältern Erklärern, wie Cornelius a Lapide und Calmet z. d. St. auch viele Neuere, wie Bleek Syn. Erkl. II, 436.

[3] Vgl. Ebrard a. a. O. S. 124.

ihren Händen. Ueber der Freude dieses Gedankens vergaßen sie die Schande ihrer feigen That, mit der sie die Großmuth ihres Gefangenen belohnten. Die Jünger waren geflohen. Aber die beiden, welche unter ihnen hervorragten in der Liebe zu ihrem Meister, der Eine durch Feuer und Entschlossenheit, der Andere durch Innigkeit und Tiefe, sie konnten es sich nicht versagen, von Weitem den Abziehenden zu folgen, um zu sehen, was aus ihrem Meister werde.

2. Man wandte sich der Stadt zu, zur Wohnung des Annas. Er war der Schwiegervater des Kaiphas, des Trägers des hohepriesterlichen Amtes in jenem Jahr. So lauten die Angaben des Evangelisten Johannes.[1] Wenn die Synoptiker von einem Verhöre vor Annas nichts melden, so beweist dies nichts gegen die Richtigkeit jener Johanneischen Notiz. Diese trägt vielmehr das Merkmal an sich, daß sie eben etwas in den vorhandenen Berichten Fehlendes ergänzen will. Bedeutungsvoll hat der Evangelist das *πρῶτον* hinzugefügt, als wollte er sagen, diese Vorführung, von der ich hier rede, ist vor das Verhör bei Kaiphas einzuschieben.

Eine andere viel besprochene Frage ist freilich die, ob das von Johannes im Folgenden Berichtete auch bei dem ersten, oder aber erst bei dem zweiten Verhöre, bei dem vor Kaiphas, sich ereignet habe. Diese Frage wird sich nur mit Sicherheit beantworten lassen durch ein genaueres Eingehen auf den Johanneischen Text, und durch eine Erörterung über das Verhältniß des Annas und Kaiphas unter einander und zur hohepriesterlichen Würde.

3. Es ist bekannt, daß seit Aarons Zeiten die Juden nur Einen Hohenpriester hatten. Dieser hatte sein Amt auf Lebenszeit zu verwalten und war unabsetzbar. In den Tagen des Antiochus Epiphanes erst ward diese Tradition unterbrochen.[2] Mit dem Ver=

---

[1] Joh. 18, 13.

[2] *Joseph.* Antt. XV, 3, 1: *οὐ γὰρ ἄλλως γέ τις ἀφῃρέθη τὴν τιμὴν ἅπαξ παραλαβών, ἀλλὰ πρῶτος μὲν Ἀντίοχος ὁ Ἐπιφανὴς ἔλυσε τὸν νόμον κτλ.* Die entgegengesetzte von Beza, Scaliger, Casaubonus mit Berufung auf 2. Kön. 25, 18, 1. Chron. 24, 2 f. geäußerte Ansicht widerlegt bereits *Petavius* Doctr. temp. X, 58.

fall der Nation sank das Ansehen ihres religiösen Cultus und ihres Priesterthums. Nachdem Pompejus den Hyrkanus im Hohenpriesteramte bestätigt hatte,[1] schien es, als ob nicht mehr der zu dieser Würde gelangte, der berufen ward wie Aaron,[2] sondern den römische Beamten oder Imperatoren mit derselben beschenkten. An einen lebenslänglichen Besitz des Amtes war gar nicht mehr zu denken. Der Allgewalt römischer Proconsule war nichts leichter, als den Hohenpriester seiner Würde zu berauben, oft nur um einem Andern irgend eines Interesses halber zu derselben zu verhelfen. Ja so weit kam es in jenen trostlosen Zeiten, daß fast in jedem Jahre Jerusalem einen neuen Hohenpriester sah.[3] Dieser häufige Wechsel hat zu dem schon bei den Alten vorhandenen Irrthum Veranlassung geboten, die Römer hätten die Hohenpriester nur für ein Jahr eingesetzt, das Amt also habe gewechselt in seinen Inhabern, wie das Consulat in Rom.[4] Daß dies ein Irrthum sei, erweist ein Blick in die Nachrichten, welche uns Josephus[5] von der Geschichte des Hohenpriesterthumes gibt.

4. Eine andere ähnliche Ansicht aber hat sich an diesen häufigen Wechsel der Hohenpriester angeschlossen und auch in der neuern Zeit vielfache und eifrige Vertretung gefunden. Man hat nämlich in der Art mit jedem Jahre einen Wechsel in der Person des Hohenpriesters Statt finden lassen, daß Mehrere zugleich Hohepriester gewesen seien, die dann Jahr um Jahr in der aktiven Bekleidung der Würde abgewechselt hätten. Ein solcher Wechsel soll schon in der damaligen Zeit Statt gefunden haben zwischen Annas und Kaiphas, Letzterer im Todesjahre Jesu gerade Hohepriester gewesen sein.[6] Man findet dies bestätigt durch die Angabe des Lucas in dem Evan-

---

[1] *Jos.* Antt. XX, 10, 4. [2] Hebr. 5, 4.

[3] Vgl. besonders *Jos.* Antt. XVIII, 2, 2.

[4] So schon, verleitet durch die eben angeführte Stelle aus den Antiquitäten des Josephus, *Euseb.* I, 10: *ὑπὸ δὲ τῶν Ῥωμαϊκῶν ἡγεμόνων ἄλλοτε ἄλλοι τὴν ἀρχιερωσύνην ἐπιτρεπόμενοι οὐ πλεῖον ἔτους ἑνὸς ἐπὶ ταύτης διετέλουν.*

[5] Antt. XX, 10.

[6] So schon *August.* tract. 49. in Joan., *Selden* de successione in pontificatu Hebraeorum. Londini 1636. I, 12, *Petavius* Doctr. temp. X, 58, Hug Einleit. ins N. T. 4. Aufl. II, 195 ff.

gelium, Johannes der Täufer sei aufgetreten zur Zeit des Hohenpriesters Annas und Kaiphas,[1] und durch seine andere Bemerkung in der Apostelgeschichte, es hätte sich in Sachen des Petrus und Johannes der Hohepriester Annas mit Kaiphas, Johannes, Alexander und Allen aus dem hohepriesterlichen Geschlechte zum Gerichte versammelt.[2] Dieser Wechsel, meint man weiter, habe eben den Evangelisten Johannes bewogen, den Kaiphas ausdrücklich als den „Hohepriester jenes Jahres"[3] zu bezeichnen. Damit soll gegeben sein, daß auch Annas Hohepriester war, aber nur in jenem Jahre nicht die hohepriesterlichen Funktionen zu vollziehen hatte.

5. Die Richtigkeit dieser Annahme wird sehr in Zweifel gestellt durch die Angaben des Josephus. Er weiß von einem derartigen Wechsel im Hohenpriesterthum weder im Allgemeinen etwas, noch speziell gerade in Betreff jener Zeit.[4] Er berichtet im Gegentheil, der Vorgänger des Pontius Pilatus in der Prokuratur von Judäa, Gratus, habe den Annas abgesetzt zu Gunsten Ismaels. Bald habe er auch diesen der Würde verlustig erklärt, und Eleazar, Annas' Sohn, an die Stelle gesetzt. Nach Verlauf eines Jahres habe dieser einem gewissen Simon weichen müssen. Auch der habe die Würde nicht länger als ein Jahr behalten, da sei ihm Joseph, der auch Kaiphas genannt werde, gefolgt. Unter dessen Pontifikat tritt Gratus vom Schauplatze seiner Wirksamkeit in Judäa ab, und Pilatus erhält die Prokuratur.[5] Wegen der vielen gegen ihn erhobenen Anklagen wird er nach einer zehnjährigen Verwaltung von seinem Proconsul Vitellius nach Rom geschickt, und erst nach seinem Abgange setzt der Proconsul von Syrien bei seiner Anwesenheit in Jerusalem den Hohenpriester Kaiphas ab, und er-

---

[1] Luc. 3, 2. [2] Apstg. 4, 6.

[3] Joh. 11, 49. 18, 13.

[4] Wenn Bell. Jud. IV, 5, 2 neben dem Hohepriester Ananus Jesus als zweiter genannt wird, so war dies eine in den unruhigen Zeiten des jüdischen Krieges vorkommende, vorübergehende Anomalie, die keine Tradition zur Voraussetzung hatte und sich auch nicht zu einer solchen für die Zukunft gestaltete.

[5] Antt. XVIII, 2, 2.

nennt Jonathan, wieder einen Sohn des Annas, an dessen Stelle.[1] Nach diesen Angaben hat also Pilatus während seiner ganzen Verwaltung nur Kaiphas als Hohenpriester gehabt. Von einem jährlichen Wechsel zwischen ihm und dem längst durch Gratus abgesetzten Annas ist keine Spur zu finden.[2]

6. Wir werden demgemäß die für jene Annahme angeführten Stellen anders zu deuten haben. Wenn Lucas Annas den Hohenpriester nennt, und den Kaiphas nur nebenbei erwähnt, da er von der Zeit der Prokuratur des Pilatus redet, so kann er damit nicht den Annas als den Inhaber der Aaron'schen Würde haben bezeichnen wollen. Daß er dem Annas den Titel ἀρχιερεύς gibt, ist ganz unbedenklich. Wir haben diesen Namen in seiner weitern Bedeutung bereits kennen gelernt, als wir von der Zusammensetzung des Synedriums redeten. Mag man sich unter den ἀρχιερεῖς denken, wen man will, man wird es jedenfalls nicht bestreiten können, daß außer dem Inhaber der hohepriesterlichen Würde noch Viele Hohepriester hießen. Wir wenden dies auf unsere Frage an, und verbinden damit die Bemerkung, welche Josephus über Annas gemacht hat. Er preist ihn als einen, der ein Glück gehabt habe, einzig in seiner Art. Niemals, sagt er, sei Jemand so lange Hohepriester gewesen und habe so viele Mitglieder seiner Familie die Würde des Hohepriesterthums bekleiden sehen, wie er. In Folge dessen habe er immer im höchsten Ansehen in Jerusalem gestanden.[3] Diese Bemerkung des jüdischen Geschichtsschreibers dürfte wohl die Behauptung begründen, der Einfluß des Annas habe sich über die Zeit seines Pontifikates hinaus erstreckt und zumal sich in den Zeiten des Hohepriesterthums seiner Verwandten besonders geäußert. Schon der Umstand, daß so Viele seiner Fa-

---

[1] Antt. XVIII, 4, 3.

[2] Man kann dies Schweigen des Josephus nicht mit Hug a. a. O. II, 197 daraus erklären, daß der Jude einen solchen Wechsel der Hohenpriester sich zu erzählen schämte. Dieses Uebereinkommen wäre doch noch viel weniger schimpflich gewesen als die sonstige Art und Weise der Besetzung des hohepriesterlichen Amtes, von der uns der jüdische Geschichtsschreiber aus jener Zeit ungescheut ein Langes und Breites berichtet.

[3] Antt. XX, 9, 1.

milie nach einander zur höchsten hierarchischen Würde in Jerusalem emporstiegen, scheint davon zu zeugen, daß die Familie ebenso begierig war nach Würde und Macht, als schlau in der Wahl der Mittel, das gewünschte Ziel zu erreichen. Gerade in so wirren Zuständen, wie sie damals durch die Herrschaft der Römer und den Verfall der jüdischen Nation in Palästina herbeigeführt waren, wird Macht und Ansehn am ehesten in den Händen ehrgeiziger und klug berechnender Menschen gefunden werden, während beim Bestehen der Ordnung mehr persönliche Bewährung, als Hinterlist und Bestechung den Weg zu den höchsten Stellen bahnt. So wird auch Niemand in den von den Römern ein- und abgesetzten Würdenträgern des untergehenden jüdischen Staates besondere Muster von Frömmigkeit, Patriotismus und unbestechlicher Tugend erkennen wollen,[1] und darum wird unser Urtheil nicht zu hart erscheinen, wenn wir sagen, daß es auch dem Annas nicht ohne Intriguen gelungen sei, das von Josephus gepriesene Glück zu erleben. Dazu kömmt, daß nicht allein seine eigenen Söhne der Reihe nach die hohepriesterliche Würde bekleideten, sondern daß er sich auch der Töchter bediente, um an seinen Namen Macht und Ansehn vermittelst jenes Amtes zu knüpfen. Der Hohepriester Kaiphas war sein Schwiegersohn. Wie Annas selbst, so hat auch Kaiphas bei dem damaligen raschen Wechsel der Hohenpriester sich erstaunlich lange in seiner Würde behauptet. Auch das wird er wohl der Schlauheit seines Schwiegervaters zu verdanken gehabt haben. Die Söhne konnten jedenfalls selbstständiger und unabhängiger von dessen Einflusse regieren, als er. Darum ereilt sie bald das Schicksal ihrer Collegen; der eine muß dem andern weichen. Durch die Heirath in eine viel abhängigere Stellung gerathen, mußte sich Kaiphas wohl sehr unselbstständig schmiegen unter die Hand seines Schwiegervaters. Dessen schlaue Berechnung, so glauben wir vermuthen zu dürfen, hält den Schwiegersohn über zehn Jahre im Besitze des Pontifikates.

[1] Nach den eigenen Aussagen der Juden aus späterer Zeit wäre das Hohepriesterthum geradezu käuflich gewesen. Vgl. Joma fol. 8, 2. Jedenfalls war Bestechung mit ein Mittel, sich den Zutritt zum Allerheiligsten zu verschaffen.

War es nach diesen wenigen Bemerkungen, die sich aus den Angaben des Josephus ganz natürlich ergeben, nicht sehr nahe gelegt, daß man in Jerusalem mehr von dem Hohenpriesterthume des Annas sprach, als von der Person des als abhängig allgemein bekannten Kaiphas? Josephus freilich sagt in der seiner Person und seiner Zeit wunderlich anstehenden frommen Manier, man habe den Annas so überaus glücklich gepriesen, weil er fünf Kinder gehabt habe, denen allen vergönnt gewesen sei, als Hohepriester Gott zu dienen, nachdem er selbst diese Ehre sehr lange genossen. So etwas, fügt er hinzu, habe noch nie ein Hohepriester bei ihnen erlebt; wir glauben, in früherer, besserer Zeit auch nie zu erleben gewünscht. Wie würde wohl Aaron über dieses Glück seines Nachfolgers geurtheilt haben?[1] Es ist hier leicht, den echten historischen Kern aus der frommen Darstellung herauszufinden. Streifen wir die übel angebrachte Frömmigkeit des Geschichtsschreibers von jener Notiz ab, so dürfte wohl die nackte Wahrheit übrig bleiben, Annas habe in Jerusalem im größten Ansehn gestanden, weil es ihm gelungen war, trotz jener wechselvollen Zeiten einen großen Theil seines Lebens hindurch das Hohepriesteramt erst mit seiner Person, dann mit seiner Familie zu verbinden, und so seiner Klugheit und seinem Einfluß möglichst große Geltung zu verschaffen.

Lucas wird demnach nur nach der gewöhnlichen Ausdrucksweise gesprochen haben, wenn er sagt: unter dem Hohepriester Annas und Kaiphas, statt Letztern als den einzigen Hohepriester zu bezeichnen. Wollen wir nicht dieselbe Bemerkung gelten lassen bezüglich der andern, aus der Apostelgeschichte angeführten Stelle, so reicht zu deren Erklärung die Annahme vollkommen aus, Annas habe damals den Vorsitz im Synedrium geführt. Die allgemein verbreitete Ansicht nämlich, der regierende Hohepriester sei Präsident des hohen

---

[1] Die Nachkommen haben auch sehr vorurtheilsfrei die Schande ihrer Vorfahren anerkannt, indem sie sagen, zur Zeit des ersten Tempels, da die Hohenpriester noch in Wahrheit solche gewesen seien, hätten nur achtzehn funktionirt; zur Zeit des zweiten Tempels sei die Würde für Geld feil geboten worden, und darum habe sie achtzig Hohepriester gehabt. Vgl. Vajicra Rabba fol. 189, 1.

Rathes gewesen, ist irrig.[1] Als solcher war er das nie.[2] Vielmehr bestand sogar das Gesetz, es solle der Vorsitzende des Synedriums aus der Familie Davids sein. Wurden also die Gesetze bezüglich des Synedriums und des Hohepriesterthums beobachtet, so konnte der Hohepriester nicht Präsident des hohen Rathes werden. Nur durch die vielfache in jener Zeit herrschende Gesetzlosigkeit ist es zu erklären, wenn der Hohepriester zugleich als der Vorsitzende des obersten Gerichtshofes erscheint. Hiernach konnte sehr wohl in der gegen Petrus und Johannes zu verhandelnden Sache Annas als die Hauptperson, nämlich als Präsident des Gerichtshofes auftreten, und der in jener Zeit funktionirende Hohepriester Kaiphas unter den Räthen aufgeführt werden.

7. Mit viel mehr Schein von Richtigkeit hat man freilich eben unsere Stelle aus dem Evangelium Johannes zu jenem Beweise verwandt. Sie bezeichnet den Kaiphas ausdrücklich als *ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου*. Dies dürfte um so beachtenswerther erscheinen, als eben Kaiphas nicht wie die meisten Hohenpriester jener Zeit nur Ein Jahr, sondern über zehn Jahre funktionirte. Indessen ist zu bedenken, daß der Evangelist diese Worte niederschrieb zu einer Zeit, die ungefähr ein halbes Jahrhundert hinter den dargestellten Ereignissen lag. Die Thatsache, daß in der Zeit des zweiten Tempels durchschnittlich auf jedes Jahr ein Hohepriester kam,[3] welche den angeführten, schon von Eusebius getheilten Irrthum hervorrief, konnte nun freilich den Sprachgebrauch für die Zeit des Evangelisten noch nicht begründen, die Inhaber des hohepriesterlichen Amtes nach einzelnen Jahren zu bezeichnen. Aber gerade vor dem Hohenpriesterthum des Kaiphas hatten die Inhaber der hohenpriesterlichen Würde auffallend oft dieselbe nur ein Jahr lang bekleidet.[4] Nach fünfzig Jahren nun wußte man noch wohl, daß

---

[1] So auch noch jüngst Ebrard im Olshausen'schen Commentar zur Leidensgesch. S. 125.

[2] Die Talmudisten nennen stets getrennt den כהן הגדול und den נשיא neben einander. Vgl. Mischna Horajoth cap. 3, Glossa ad Sanhedr. cap. 1. fol. 16, 1.

[3] Diese Berechnung findet sich Joma fol. 9, 1.

[4] *Jos.* Antt. XVIII, 2, 2.

zu jener Zeit die Verwaltung des hohenpriesterlichen Amtes fast jährlich gewechselt hatte, und darum konnte es nach jenen Vorgängen nicht auffallend sein, auch von einem Hohenpriester aus jener Zeit, der länger als ein Jahr regiert hatte, zu sagen, er sei in dem oder jenem Jahre Hohepriester gewesen.[1] Bei der bekannten Vorliebe der griechischen Sprache für den Genitiv bei Zeitbestimmungen wird Niemand das *ἐνιαυτοῦ ἐκείνου* auffallend finden für *ἐν ἐνιαυτῷ ἐκείνῳ.*[2]

8. Nach diesen einleitenden Bemerkungen wird das Verständniß des von den Evangelisten Erzählten wenig Schwierigkeiten mehr darbieten. Wir begreifen vorab, warum man Jesum zuerst dem Annas vorführte, während Kaiphas nach der einstimmigen Aussage sämmtlicher Evangelisten das eigentliche Verhör abhielt. Man hat hin und her gerathen, um diese Thatsache zu erklären, meistens jedoch ohne auf das vorliegende historische Material die gebührende Rücksicht zu nehmen. Die Einen lassen Annas mit dem Hohenpriester, seinem Schwiegersohn, dasselbe Haus bewohnen,[3] die Andern lassen seine Wohnung auf dem Wege gelegen sein, den man mit Jesus zum Hause des Kaiphas einschlug.[4] Das Alles sind leere Vermuthungen.[5] Der Evangelist hat es besser gewußt und deutlich genug gesagt. „Er war nämlich der Schwiegervater des Kaiphas." Nach dem aus den Berichten des Josephus Entwickelten war das auch wohl Grund genug. Eine so wichtige Angelegenheit, wie die Untersuchung gegen Jesum, wollte man nicht führen, ohne des Annas Meinung über die Sache zu hören. Wir glauben, daß diese einfache Notiz bei Johannes die kräftigste Bestätigung unserer

---

[1] So auch Corn. a Lapide z. d. St., *Hasaeus* Aphor. th.-ph. in hist. pass. (Iken II, 549) u. A.

[2] Vgl. Hebr. 6, 1: *ὁ τῆς ἀρχῆς τοῦ χριστοῦ λόγος.*

[3] So Calmet Comment. z. d. St.

[4] So der h. Augustin in Joan. tract. 113.

[5] Von den vielen andern Conjekturen erwähnen wir nur noch die einigermaßen auf historischem Boden ruhende Lightfoot's, der Horae talmud. in h. l. Annas für den סגן, den Stellvertreter des Hohenpriesters hält. Wäre die Muthmaßung auch richtig, so dürfte sie doch wenig zur Erklärung unserer Stelle beitragen.

oben ausgesprochenen Ansicht über das zwischen Annas und Kaiphas bestehende Verhältniß bildet.

9. War hiernach das Verhör vor Annas nur ein privates, nicht die eigentliche Untersuchung, die ein gerichtliches Urtheil über den Angeklagten bezweckte, so wird sich unsere oben aufgeworfene Frage fast von selbst erledigen, ob das bei Johannes Erzählte lediglich bei Kaiphas vorgefallen sei, oder der Evangelist auch Einiges aus dem Verhöre des Annas mitgetheilt habe. Der einzige Grund, der die beiden Jünger Johannes und Petrus bewog, sich der immerhin nicht geringen Gefahr zu unterziehen und Jesum zur Gerichtsversammlung zu folgen, war der, daß sie den Ausgang abwarten wollten, den die ganze Sache nehmen werde.[1] Nun mußten sie aber recht gut wissen, daß von dem Ausgange der Sache bei Annas keine Rede sein konnte, daß vielmehr Kaiphas mit dem Synedrium als dem regelmäßigen Gerichtshofe über die Angelegenheit einen Entscheid treffen werde. Das private Verhör vor Annas konnte ihr Interesse nicht in Anspruch nehmen. Außerdem berichtet Johannes in der bekannten anonymen Weise von sich selbst, er sei bekannt gewesen mit dem Hohenpriester, sei darum in dessen Haus mit hineingekommen, und habe auch dem Petrus Zutritt zu demselben verschafft.[2] Diese Bemerkung wird auch nur von Einem Hohepriester gelten, selbst wenn Johannes beide, Annas wie Kaiphas, mit dem Namen Hohepriester bezeichnete. Da nun alle Evangelisten Petrus in den Hof des Kaiphas eintreten lassen, so ist nicht wohl anzunehmen, daß er auch Jesus zu Annas gefolgt sei. Weiter erzählt Johannes selbst gleich im Anfange seines Berichtes, Petrus habe mit den Knechten am Feuer gestanden, um sich zu wärmen.[3] Später, da er anerkannter Maßen vom Hause des Kaiphas redet, kömmt er mit der einfachen Notiz hierauf zurück: Es stand aber Petrus da und wärmte sich.[4] Dies läßt uns wieder voraussetzen, daß auch er, wie die Synoptiker, nur über das bei Kaiphas Vorgefallene berichten will.[5] Diese Annahme wird bestätigt, wenn wir genau zu-

[1] Matth. 26, 58.
[2] Joh. 18, 15 f.
[3] Joh. 18, 18.
[4] Joh. 18, 25.
[5] Die eben angeführte Bemerkung trägt gar zu sehr den Charakter an

sehen, was der Evangelist von Annas erzählt. Ohne ihn Hohepriester zu nennen, sagt er einfach: Sie führten ihn zuerst zu Annas. Er war nämlich der Schwiegervater des Kaiphas, der in jenem Jahre Hohepriester war. Dann heißt es weiter, Petrus mit dem andern Jünger sei Jesus gefolgt; der andere sei mit dem Hohepriester bekannt gewesen, und dadurch hätten beide Eintritt zu dessen Hause erlangt. Da nur dem Kaiphas im Vorhergehenden der Titel Hohepriester beigelegt wurde, so kann wohl nicht das Haus des Annas, sondern nur das seinige gemeint sein. Diese Erklärung erhält ihre Bestimmung durch eine Stelle, deren Mißverständniß an der ganzen Verwirrung Schuld trägt, die sich vieler Exegeten bei der Interpretation unseres Berichtes bemächtigt hat. Nachdem Johannes nämlich Einiges über das Verhör berichtet hat, läßt er die Bemerkung folgen: Es schickte ihn Annas gebunden zum Hohenpriester Kaiphas.[1] Auch hier wird Kaiphas ausdrücklich wiederum Hohepriester genannt, Annas nicht. Halten wir das mit dem eben Angeführten zusammen, so ergibt sich, daß der Evangelist mit *ἀρχιερεύς* nur den Kaiphas bezeichnet, somit aber alles von ihm aus dem Verhöre Mitgetheilte vor Kaiphas verhandelt sein läßt.

10. Das Alles würde keinem Zweifel unterzogen werden können, wenn es nicht durch die eben beigebrachte Notiz des Evangelisten widerlegt zu werden schiene, es habe Annas Jesum zu Kaiphas geschickt. Fassen wir den Aorist *ἀπέστειλεν* an dieser Stelle in der gewöhnlichen Bedeutung auf, und lassen diese Nachricht den Gang der Erzählung nicht unterbrechen, so ist freilich nichts klarer, als daß unsere ganze oben entwickelte Annahme als unhaltbar umgestoßen, das bis zu jener Notiz Erzählte als nicht vor Kaiphas, sondern vor Annas vorgefallen dargestellt würde. Wir wollen nicht darauf hinweisen, in welche Verlegenheit bei dieser Auffassung ein Vergleich des Johanneischen Berichtes mit dem des Matthäus den Exegeten bringen würde.[2] Wir heben dagegen vor Allem hervor,

---

sich, das vorher Gesagte wieder aufzunehmen, als daß wir mit Hug Gutachten II, 158 glauben könnten, der Evangelist rede von zwei Feuerstellen.

[1] Joh. 18, 24.

[2] Während Marc. 14, 53, Luc. 22, 54 nur erzählen, man habe Jesum in das Haus des Hohenpriesters geführt, was möglicher Weise noch das des

daß der Bericht des h. Johannes selbst uns nur allen Grund bietet, die gegebene Auffassung beizubehalten. Die Momente, die wir oben aus dem Johanneischen Berichte selbst zu dessen Erklärung entwickelten, scheinen uns so überwiegend stark zu sein, daß wir viel eher auf eine andere Erklärung jener Bemerkung uns besinnen mögen, als sie Preis zu geben wagen. Und eine solche Erklärung bietet sich überdies sehr natürlich dar. Den kritischen Gewaltstreich brauchen wir nicht zu wagen, vermittelst dessen man jene Notiz als Glosse aus dem Texte zu entfernen trachtete.[1] Ebenso wenig ist verstattet, sie als an eine zu späte Stelle verirrt zu dem ihr gebührenden Platz an die Spitze des Berichtes zurückzuführen.[2] Durchaus angemessen konnte der Evangelist gerade an jener Stelle die Bemerkung als eine den Gang der Darstellung unterbrechende Parenthese einschieben. Eben nämlich hat er erzählt, wie einer der Gerichtsdiener dem Heilande wegen der dem Hohenpriester ertheilten Antwort einen Schlag versetzt mit den Worten: Antwortest du so dem Hohenpriester? Mehre Male hat Johannes schon von dem Hohenpriester gesprochen, ohne daß es gerade von Wichtigkeit gewesen wäre, nachdrücklich hervorzuheben, daß Kaiphas, der funktionirende Hohepriester, gemeint sei. Hier war es anders. Was Jesus hier gesagt hatte, sollte als ein besonderes Vergehen Rüge und Strafe verdienen, weil es gegen die geheiligte Person des Hohenpriesters gerichtet war, und als deren Würde verletzend ausgegeben wurde.[3] Hier liegt also der Nachdruck auf dem *ἀρχιερεύς*. Der Hohepriester in jenem Jahre war aber Kaiphas; und so mußte denn gerade durch diesen Gedanken der Berichterstatter daran erinnert werden, daß er ausdrücklich noch nicht erzählt habe, Jesus sei dem Kaiphas vorgeführt worden. Er holt dies parenthetisch als Erklärung zu den erwähnten Worten des Gerichtsdieners nach und fährt dann

---

Annas sein könnte, schneidet Matth. 26, 57 diese Ausflucht ganz ab, indem er ausdrücklich den Kaiphas nennt. Hiernach sind Wieseler Chronol. Synopse S. 403 f., Bleek Beiträge zur Evangelienkritik S. 39, Synopt. Erklärung 2. Bd. S. 438 gezwungen, bei Matthäus eine Unrichtigkeit zu konstatiren.

[1] So *Bynaeus* De morte J. Ch. II, 269, *Rosenmüller* Scholia ad h. l.

[2] *Erasmus* ad Joan. 18, 12.

[3] Vgl. Apostg. 23, 2 ff.

mit der Erzählung weiter fort. Eine solche parenthetische Bemerkung mit dem Aorist auszudrücken, ist ein im Griechischen nicht ungewöhnlicher Sprachgebrauch.[1] Diese Auffassung dürfte um so gerechtfertigter erscheinen, je mehr wir auf den Charakter des ganzen Johanneischen Berichtes eingehen. Wir haben bereits bemerkt, daß es scheine, als ob Johannes durch seine Bemerkung, zuerst habe man Jesum zu Annas geführt, die Berichte der Synoptiker habe vervollständigen wollen. Nach dieser mit sehr kurzen Worten abgethanen Bemerkung kömmt er gleich auf Kaiphas zu sprechen, indem er den Annas als dessen Schwiegervater bezeichnet, und von ihm selber sagt, er sei der Hohepriester in jenem Jahre gewesen, und derselbe, der in prophetischem Geiste den Juden bemerkt habe, es sei besser, daß Einer für das ganze Volk sterbe. Von Annas ist weiter keine Rede mehr. Kaiphas, der Hohepriester jenes Jahres, ist in den Vordergrund getreten. Da nun auf einmal der Evangelist wieder etwas zu berichten hat, was, wie jene unbewußte Prophetie, mit der Würde und Person des funktionirenden Hohenpriesters zusammenhing,[2] so erinnert er sich, daß die einleitenden, den Leser über die Personen Annas und Kaiphas orientirenden Notizen die geschichtliche Bemerkung nicht hatten zu Wort kommen lassen, Jesus sei von Annas zu Kaiphas geführt worden. Daher diese Bemerkung, wie hieraus klar ist, der geschichtlichen Darstellung nach nicht ganz an ihrer Stelle.

Wir bleiben sonach bei unserer Annahme stehen, daß auch Johannes über das Verhör vor Annas nichts Spezielles berichtet hat und sich nur durch dessen die frühern Berichte ergänzende Erwähnung von den Synoptikern unterscheidet.[3]

---

[1] Vgl. Friedlieb Archäol. der Leidensgesch. S. 76 ff.

[2] Vgl. Joh. 11, 51.

[3] So auch mit den meisten ältern Auslegern *Jansenius* Comment. in harm. Evang. c. 138, *Lamy* Comment. in harm. Evang. V, 28; *Lightfoot* Horae talmud. in Joan. 18, 15, Lücke Comment. zu Joh. 18, 24, Tholuck Comment. z. d. St., Friedlieb Archäol. S. 76, A. Maier Comment z. d. St., u. A.

X.

Jesus vor dem hohen Rathe.

1. In der Nacht noch hatte sich das Synedrium versammelt. Sie hatte Judas wohl als den geeignetesten Zeitpunkt bezeichnet, das gemeinschaftliche Vorhaben auszuführen. Von dem Abschiedsmahle seines Meisters hatte er sich erhoben und war zu den Hohenpriestern gegangen, die etwa im Hause des Kaiphas seine Ankunft erwarteten. Einige von ihnen hatten sich zu seiner Begleitung an die Spitze der bewaffneten Schaar gestellt, und waren mit hinaus an den Oelberg gezogen. Bald hatten die Abgesandten in der erzählten, sie tief beschämenden Weise ihren Zweck erreicht, und ziehen nun mit ihrem Gefangenen zur Stadt hinein. Nach einem kurz vorübergehenden Aufenthalte bei dem Schwiegervater des Hohenpriesters gehen sie zum Hause des Kaiphas selbst. Dort war das ganze Synedrium zusammengekommen.[1] Annas, der jedenfalls mit zum Synedrium gehörte, scheint gefehlt zu haben. Wenigstens wäre es sonst höchst überflüssig gewesen, Jesum ihm besonders vorzuführen; auch würde Johannes nicht haben sagen können, Annas habe Jesum gebunden zu Kaiphas geschickt, ohne dessen eigene Begleitung zu erwähnen.

Was besonders bei diesem Vorgange auffallen muß, ist der Umstand, daß der hohe Rath sich im Hause des Hohenpriesters ver-

---

[1] Matth. 26, 57. 59. Wenn an der zuletzt citirten Stelle ausdrücklich *τὸ συνέδριον ὅλον* genannt wird, so schließt das keineswegs aus, daß Manche, die sich, wie Nikodemus (Joh. 7, 50 ff.) und später noch mehre Ungenannte (Joh. 9, 16), an der Verurtheilung Jesu nicht betheiligen wollten, ausgeblieben waren, oder vielleicht auch Muth genug besaßen, noch in den letzten, verhängnißvollen Augenblicken einen Versuch zur Rettung des Heilandes zu machen. Die evangelischen Berichte legen, da sie Letzteres mit keiner Silbe andeuten, die erstere Annahme nahe. Auch wenn es von Joseph von Arimathäa bei Luc. 23, 51 heißt, er habe dem Beschlusse der Synedristen nicht beigestimmt, so kann daraus nicht, wie Sepp a. a. O. VI, 185 f. meint, mit Sicherheit gefolgert werden, er habe in der Sitzung widersprochen.

sammelt, und nicht in dem zu seinen Gerichtssitzungen bestimmten Lokale, dem Gazith. Ueber den Grund dieser Anomalie lassen sich nur Vermuthungen aufstellen. Die wahrscheinlichste ist indessen die, daß das ganze Verfahren, wie es gegen Jesus eingeschlagen wurde, von dem gewöhnlichen, gesetzmäßigen abwich, und daß diese Abweichung mit der durch die Römer veränderten Rechtspflege der Juden in der damaligen Zeit zusammenhing.[1] Bei der Besprechung dieses Punktes wird sich auch die Erklärung jener auffallenden Lokalveränderung von selbst ergeben.

2. Wie wir bereits bemerkt haben, waren Petrus und Johannes die Einzigen von den Jüngern, welche Jesu folgten, um den Ausgang der Sache zu sehen.[2] Mit Unrecht hat man den Ausdruck bei Johannes ὁ ἄλλος μαθητής[3] von einem Andern deuten wollen, als von ihm selbst.[4] Die Bestimmtheit, welche in dem Ausdrucke liegt, läßt sich gar nicht anders erklären, als aus der Absicht, ohne seinen Namen zu nennen, seine eigene Person bezeichnen zu wollen. Dieser andere Jünger nun, Johannes, war bekannt mit dem Hohenpriester und erlangte in Folge dessen Eintritt zu dessen Hause. Er geht mit hinein in den von allen Seiten umschlossenen Hofraum, αὐλή genannt. Petrus bleibt vor der Thüre stehen, weil ihn, den Unbekannten, die Thürwärterin nicht einlassen will. Da Johannes das sieht, geht er zu dem Mädchen hin und überredet es, auch Petrus einzulassen.[5]

---

[1] Will man mit den Rabbinen den Verlust des jus gladii an die Römer die Auswanderung des Synedriums aus Gazith nennen, so hat *Bucher* Antiquitates bibl. p. 322 Recht, da er sagt, weil das Synedrium bereits von Gazith ausgezogen gewesen sei, habe es sich in dem Prozesse gegen Jesus im Hause des Hohepriesters versammelt.

[2] Matth. 26, 58. [3] Joh. 18, 15.

[4] So *Cornel. a Lapide* ad Matth. 26, 58 mit Beziehung auf die Peschito, welche mit den Worten ܘܚܕ ܡܢ ܬܠܡܝܕܐ ܐܚܪܢܐ freilich auf einen der Zweiundsiebzig hinzuweisen scheint. Der Text verbietet diese Uebersetzung.

[5] Die folgende Darstellung der Verleugnungen Petri ist aus sämmtlichen Evangelien entnommen und gibt die einzelnen Vorfälle nach der Anordnung, welche uns die natürlichste zu sein schien. Alle Abweichungen von ihr, wie sie sich bei den Exegeten finden, im Einzelnen zu kritisiren, wäre störend und

3. Es war kalt in jener Nacht; die Gerichtsdiener und Knechte, welche mit ausgezogen waren zur Gefangennehmung und nun während der Verhandlung im Hofe der weitern Befehle gewärtig blieben, hatten sich um ein Kohlenfeuer gestellt, um sich zu wärmen.[1] Petrus, um allen Schein zu vermeiden, faßt sich ein Herz und stellt sich zu ihnen hin. Die Furcht, erkannt zu werden, die Besorgniß um seinen Meister, das drückende Bewußtsein, von ihm geflohen zu sein, alle diese Gefühle stürmten nun mit unheimlicher Macht auf ihn ein, die Klarheit seiner Erkenntniß zu trüben und die Entschlossenheit seines Willens zu schwächen. Durch das eifrige Bemühen des Petrus, Einlaß in den Hofraum des Hauses zu erhalten, und auch wohl durch sein verlegenes Benehmen aufmerksam gemacht, fragt die Thürwärterin ihn in sehr natürlicher Weise: Bist auch du etwa Einer von den Schülern dieses Mannes?[2] Die Frage war so böse nicht gemeint. Denn auch den Johannes kannte man wohl allgemein als einen aus den Jüngern Jesu, ließ ihn aber trotzdem ungestört ein. Selbst dem fremden Petrus wehrte das Mädchen auf die Zurede des Johannes den Eintritt nicht. Aber in dem Bewußtsein, daß der Meister bereits gefangen sei, und er selbst sich so nahe der gleichen Gefahr befand, war alle seine Begeisterung erkaltet. Schon gleich nach dem Eintritte in den Hofraum hat er nicht Muth genug mehr, sich als den Schüler des Gefangenen zu bekennen. Schwach, wie er war, sagt er: Ich bin es nicht.

4. Es dauert nicht lange, da wird ihm eine neue Verlegenheit und mit ihr ein neuer Fall bereitet. Die unangenehme Lage, in der er sich als Fremder in jener Gesellschaft befand, war wesentlich verschlimmert worden durch die erste Verleugnung. Zu allen jenen Gefühlen gesellte sich nun als das drückendste der Schmerz über die

---

zwecklos gewesen. Wir glauben aber nicht auf den Versuch einer solchen Zusammenstellung verzichten zu müssen, wie Schegg Die h. Evang. III, 404 meint, der die Verschiedenheit in den evangelischen Referaten für gleichgültig und bedeutungslos hält und sie für verschiedene Erzählungsformen derselben Thatsache erklärt.

[1] Joh. 18, 18.

[2] Joh. 18, 17, vgl. Matth. 26, 69, Marc. 14, 67, Luc. 22, 56.

feige That. Doch bei der Nähe der Gefahr, der Schwäche seines Charakters vermochte dieser Schmerz sich nicht zur wirklichen Reue zu erheben, sondern diente nur zur Verwirrung und zur Vermehrung der Schwäche. Er konnte es nicht lange in der Gesellschaft, in der er sich befand, aushalten. Es hatten nämlich auch die Knechte, die in seiner Nähe waren, seine Verlegenheit bemerkt und gleich jener Thürhüterin die Muthmaßung geäußert, auch er gehöre zu den Schülern des Angeklagten.[1] Er leugnete und ging hinaus in den Vorhof.[2] Da krähte der Hahn wie zum Warnzeichen.[3] Die Thürhüterin, an der er wiederum vorbei mußte, bemerkte wohl die Verlegenheit, die sich besonders nach diesem Zeichen, dessen der schwache Jünger sich aus der Rede des Herrn erinnerte, in hohem Maße bemächtigt hatte. Sie machte die Umstehenden aufmerksam,[4] und nun fing man von verschiedenen Seiten an, mit Fragen in ihn zu dringen. Einer der Knechte sagt mit Bestimmtheit zu ihm: Auch du gehörst zu ihnen.[5] Aber er leugnet. Bis in den Vorhof hatte sich dies Gerede fortgepflanzt. Dort wendet sich auch eine Magd zu den Umstehenden mit der bestimmten Behauptung: Auch der gehörte zu dem Anhang Jesus' von Nazareth. Er betheuert: Ich kenne den Menschen nicht.[6]

---

[1] Joh. 18, 25.

[2] Matth. 26, 71 redet vom *πυλών*, Marc. 14, 68 vom *προαύλιον*. Willkürlich unterscheidet Bleek Synopt. Erklär. II, 440 beides von einander. Beides bezeichnet den vor dem innern Hofe liegenden Raum, zu dem man zuerst durch die Hausthüre gelangte. Vgl. Jahn Bibl. Archäol. I, 1. S. 227.

[3] Marc. 14, 68.

[4] Marc. 14, 69. An dieser Stelle sagt der Evangelist ausdrücklich, die Magd habe angefangen zu den Umstehenden davon zu sprechen; — Beweis genug, daß ein ganzes Gerede sich hieran anknüpfte, welches das von den andern Evangelisten Erzählte zur Folge hatte.

[5] Luc. 22, 58.

[6] Matth. 26, 71. Der Evangelist sagt ausdrücklich *ἐξελθόντα δὲ αὐτὸν εἰς τὸν πυλῶνα εἶδεν αὐτὸν ἄλλη κτλ.* Dies geschah also erst im Vorhofe, während, was Joh. 18, 25 von der zweiten Verleugnung berichtet, im Hofe am Feuer, was Marc. 14, 69 erzählt, an der Thür zwischen Hof und Vorhof, was Luc. 22, 58 sagt, im Zusammenhange mit dem von Marcus, oder dem von Johannes Erzählten vor sich gegangen ist. Wenn auch verschiedene Male

5. Indessen hatte die Gerichtsverhandlung begonnen. Der Hohepriester führte, wie wir oben gesehen haben, den Vorsitz. Er fragt den Heiland über seine Schüler und seine Lehre. Jesus gibt darauf keine Antwort, sondern erklärt die Frage für überflüssig und zwecklos. Er bezieht sich darauf, daß er offen vor aller Welt, im Tempel und in den Synagogen gelehrt habe. Es sei also wohl allgemein bekannt, welche Lehren er vortrage, und darum bedürfe es einer solchen Frage nicht. So gerechtfertigt diese Antwort in sich war, so bereitwillig griff man den Schein von Veranlassung auf, am Heilande diesen Freimuth in roher Weise zu rügen. Einer der dabei stehenden Gerichtsdiener versetzt dem Herrn einen Schlag mit den Worten: Antwortest du so dem Hohenpriester? Ruhig und würdevoll erwidert Jesus auf diese Unbill dem eifrigen Vertheidiger des hohepriesterlichen Ansehns: Habe ich unrecht geredet, so weise es nach; habe ich aber recht geredet, warum schlägst du mich?[1]

6. Durch seine ausweichende Antwort hatte der Herr selbst der Verhandlung eine andere Wendung gegeben. Man nahm nun ein Zeugenverhör vor, um seine Lehre als den Gesetzen und der guten Ordnung zuwiderlaufend zu constatiren. Der Zeugen fanden sich genug ein.[2] Aber ihre Zeugnisse waren nicht übereinstimmend und erwiesen sich darum als falsch.[3] Endlich erheben sich zwei mit der Beschuldigung, der Herr habe sich in Mißachtung und Spott über den Tempel ausgedrückt; er habe gesagt, er wolle ihn zerstören und in dreien Tagen wiederaufbauen. Trotzdem auch ihre Aussagen nicht stimmten,[4] fragt doch der Hohepriester den Heiland, was er auf die Beschuldigung zu antworten habe. Sich seinen Anklägern gegenüber zu vertheidigen, lag nicht in der Absicht des

---

bei diesen Vorgängen Petrus das Behauptete ableugnete, so zählt man doch mit Recht nur drei Verleugnungen, da die eben aufgezählten Vorgänge der Zeit und dem Zusammenhange nach enge mit einander verbunden waren. Es klingt hingegen sehr sophistisch, wenn *Stroud* A Treatise on the physical cause of the death of Christ. London 1847. p. 456 sqq. die Dreizahl der Verleugnungen durch die Behauptung herstellen will, nur dreimal habe Petrus sich der ausdrücklichen Form bedient, er kenne Jesum nicht.

[1] Joh. 18, 19 ff.
[2] Matth. 26, 59.
[3] Marc. 14, 56.
[4] Marc. 14, 59.

Herrn. Sie über den Sinn jener Worte zu belehren, war unter den obwaltenden Umständen unthunlich. Der Heiland schweigt. Nun sieht der Hohepriester, daß auch sein Zeugenverhör nichts fruchte. Ueber seine Lehre sich auszusprechen an jener Stelle, hatte der Herr in einer Weise abgelehnt, die alle Einrede abschnitt. Es blieb also nichts übrig, als unverhohlen den Heiland abzufragen über das, was man im Grunde genommen ihm als die Hauptschuld beimaß, und was man am scheinbarsten für den Grund eines gerechten Todesurtheiles auszugeben vermochte. Daher nun, als Jesus schwieg, der Hohepriester sich erhob, und in feierlicher Weise Jesum zur Antwort über seine Frage zwang: Ich beschwöre dich bei dem lebendigen Gotte, daß du uns sagest, ob du bist der Messias, der Sohn Gottes?[1] Jetzt hatte der Vorsteher des hohen Rathes den Herrn nicht mehr zur Verantwortung gezogen über eine Anklage oder über eine allbekannte Sache eine ungerechtfertigte Frage an ihn gestellt. Er hatte nun von dem ihm zustehenden Rechte Gebrauch gemacht und den Heiland zum Selbstbekenntniß und Selbstzeugniß aufgefordert. Nun mußte der Heiland sein Schweigen brechen und auf die amtlich an ihn gestellte Frage antworten. Feierlich und erhaben wie die Frage des Hohenpriesters war die Antwort Jesu. Ja, so ist es, versetzt er; aber zugleich knüpft er an dies einfache Bekenntniß wie zu dessen Bestätigung die Verheißung seiner zukünftigen Herrlichkeit. Von nun an, sagt er, (d. h. wenn ihr ihn noch einmal sehet) werdet ihr den Sohn des Menschen sitzen sehen zur Rechten der Macht und kommen auf den Wolken des Himmels.[2] Dies erhabene Selbstbewußtsein und der Freimuth, mit dem der Herr es aussprach, erbitterte die Juden auf's höchste. Das Gesagte bezeichneten sie als Blasphemie und richteten ihr ganzes Verfahren hiernach ein. Ein gewöhnliches Zeichen der Trauer und des Schmerzes war das Zerreißen der Kleider;[3] zumal war dies vorgeschrieben beim Hören einer Gotteslästerung.[4] Treu dieser Vorschrift zerreißt der Hohe-

[1] Matth. 26, 63. [2] Matth. 26, 63 ff.

[3] Vgl. 4. Mos. 14, 6; 2. Kön. 18, 37. Job 1, 20.

[4] Vgl. Moed Katon 26, 1. Dieselbe Gewohnheit erwähnt der h. Hieronymus in Matth. 26, 65.

priester sein Gewand mit dem Ausrufe der Entrüstung: Er hat Gott gelästert.[1] Nun wendet er sich an die Räthe mit der Frage: Was haben wir noch Zeugen nöthig? Sehet, nun habt ihr ihn die Gotteslästerung ausstoßen hören. In der That hatte man auch das gewünschte Ziel erreicht. Man wollte ihn nur solcher Reden überführen, die dem Scheine nach wenigstens im jüdischen Gesetze die Todesstrafe zur Folge hatten. Das Zeugenverhör hatte sie dieses Ziel nicht erreichen lassen. Aber der Heiland hatte nun selbst vor Allen offen und unumwunden sich als den Messias bekannt. Ohne die Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieses Selbstbekenntnisses zu untersuchen, bezeichnete man es als Blasphemie. Auf dieser aber stand der Tod. So hatte man eine Handhabe erlangt, scheinbar mit dem jüdischen Gesetze selbst gegen den Heiland vorzugehen. Der Hohepriester fragte darum sein Collegium amtlich ab, was ihre Meinung sei. Die Räthe antworten: Er ist des Todes schuldig. Vorläufig hatte das Synedrium seinen Zweck erreicht; das Todesschuldig war über den Gefangenen ausgesprochen. Weiter konnte in der Nacht nichts mehr vorgenommen werden; die Sitzung ward aufgehoben.

7. Petrus hatte indessen sich wieder in den Hofraum begeben und nahm an der Unterhaltung Theil. Seit der zweiten Verleugnung war ungefähr eine Stunde verflossen.[2] Da entsteht ein neues Gerede über den verdächtigen Fremdling. Die ausgesprochene Muthmaßung gewinnt immer mehr an Bestimmtheit wie an Verbreitung. Zwei Umstände sind es, die den Jünger besonders kenntlich machen. Einmal hatte er bei der Gefangennehmung die Aufmerksamkeit Aller auf sich gezogen durch sein eifriges, muthiges Benehmen. Wäre es nicht zur Nachtzeit gewesen, so hätte man ihn im Hause des Hohenpriesters wohl gleich mit Sicherheit wiedererkannt. Nun aber stieg nur in Einem der Knechte, den als einen Verwandten des Verwundeten ein besonderes Interesse mit jenem Vorgange verband, der Verdacht auf, dieser Fremdling könnte wohl jener muthige Vertheidiger seines Meisters sein. Er tritt auf ihn zu und sagt: Habe ich dich nicht

---

[1] Matth. 26, 65. [2] Luc. 22, 59.

im Garten bei ihm gesehen?[1] Wesentlich ward der Verdacht außerdem bestärkt durch den Dialekt des Petrus. An seiner Sprache erkannte man den Galiläer. Der Dialekt der Galiläer unterschied sich nämlich von der feinern Sprache der Judäer vorzüglich durch die rauhe Aussprache vieler Vokale und Konsonanten.[2] Das Gewerbe, welches Petrus früher betrieben hatte, war jedenfalls nicht geeignet, seine Sprache zu verfeinern. So gab er sich denn deutlich als einen Galiläer zu erkennen; und da lag der Verdacht um so näher, daß auch er zum Anhange Jesu gehöre, und mit ihm zum Feste nach Jerusalem gekommen sei. Denn Galiläa galt als die Heimath Jesu, und man wußte allgemein, daß er auch daselbst seine ersten und vertrautesten Schüler um sich gesammelt hatte. Man hebt darum auch dieses Moment hervor und behauptet mit Bestimmtheit: Gewiß, auch dieser gehört zu seinem Anhange; er ist ja auch ein Galiläer.[3] Trotz seines hartnäckigen Leugnens war dieses Gerede so bedenklich für den schwachen Apostel geworden, daß er nun nicht mit einer kleinlauten Lüge die lästigen Fragesteller abzuweisen vermochte und sich darum der kräftigsten und feierlichsten Betheuerungen zu bedienen begann. Da kräht der Hahn zum zweitenmale.[4]

Nun führt man eben den Heiland aus dem Gemache, in dem das Synedrium seine Sitzung gehalten hatte, heraus, um ihn bis zum Anbruche des Morgens im Gewahrsam zu halten. Er kömmt über den Hof, an der Gruppe vorbei, unter der auch der gefallene Apostel sich befand. Er wendet sich um zu Petrus und blickt ihn an.[5]

---

[1] Joh. 18, 26.

[2] Vgl. *Buxtorf* Lex. Talm. p. 435, Fürst Chald. Grammatik S. 15.

[3] Luc. 22, 59. Matth. 26, 73.

[4] Marc. 14, 72. Da die Evangelisten ausdrücklich sagen: *ἀλέκτωρ ἐφώνησεν*, so ist keineswegs an die vom Hahnenkrähen hergenommene Zeitbestimmung der *ἀλεκτεροφωνία* überhaupt zu denken, wie Viele gemeint haben, und auch Hase Leben Jesu S. 179 noch nicht als unstatthaft ausschließt; sondern an das wirkliche Krähen eines Hahnes. Schon *Lightfoot* Horae talm. in Matth. 24, 34 weist aus dem Talmud nach, daß trotz des in demselben enthaltenen Verbotes, in Jerusalem Hähne zu halten, nach dessen eigenem Zeugniß sich solche daselbst befanden.

[5] Luc. 22, 61. Verlegen wir die Verleugnungen Petri in die Zeit wäh-

Da fällt es dem Jünger centnerschwer auf's Herz, wie er vor wenigen Stunden noch so begeistert dem Meister Treue geschworen bis in den Tod, und wie so buchstäblich dessen Verheißung sich erfüllt hatte über seinen Fall. Die Nähe und der Blick des Heilandes rufen trotz Furcht und Schwäche die bessere Natur wieder in ihm wach. Er geht hinaus und weint.[1]

8. Jesum verwahrt man bis zum Tagesanbruch. Die ihn bewachenden Gerichtsdiener, und vielleicht auch aus den Synedristen selbst Einige vertreiben sich die Zeit damit, den Herrn in der rohesten Weise zu verspotten. Man nimmt Anlaß von dem feierlichen Selbstzeugniß, das er in der eben aufgehobenen Sitzung des Synedriums feierlich abgelegt; man verhüllt ihm die Augen, schlägt ihn mit der Hand und mit Stöcken in's Angesicht, speit ihn an und fragt ihn dann spöttisch, wer ihm diese Unbilden zugefügt habe.[2] So soll er für seine Allwissenheit Zeugniß ablegen. Er schweigt und duldet.

XI.

Das Todesurtheil und seine Folgen.

1. Die Synedristen hatten den Heiland des Todes schuldig erklärt und sich dann zerstreut. Als es eben Tag geworden, versammelten sie sich wieder und veranlaßten ihn noch einmal, das Selbstbekenntniß der vergangenen Nacht vor ihnen abzulegen.[3] Sie

---

rend des Verhöres bei Kaiphas, so ist der genannte Moment wohl der einzige, in dem dies Statt gefunden haben kann. Die Annahme Neander's Leben Jesu S. 622, Olshausen-Ebrard's a. a. O. S. 127 u. A. fällt dann von selbst weg, die letzte Verleugnung sei in dem Augenblicke erfolgt, als man den Heiland von Annas zu Kaiphas geführt habe.

[1] Matth. 26, 75.

[2] Marc. 14, 65. Daß das Anspeien ein bei den Juden beliebter Ausdruck der Verachtung war, zeigt *Joseph. Gorionid.* II, 13 ed. Breithaupt p. 108.

[3] Luc. 22, 66 ff.

meinen Grund zu haben, das von ihnen gefällte Urtheil für gerechtfertigt zu halten.[1] Auf Blasphemie hatten sie erkannt, und auf diesem Verbrechen stand der Tod.

2. Es handelte sich also jetzt nur noch um die Exekution ihres Urtheils. Dann hatten sie ihren Zweck vollends erreicht. Nach jüdischem Gesetze war die Todesstrafe für Blasphemie und ähnliche große Verbrechen die Steinigung. Wo wir die Juden auch in jener spätern Zeit eine Exekution vornehmen sehen, welche derartigen Verbrechen galt, sehen wir sie den Verbrecher steinigen. Diese Exekution nehmen die Juden mit Jesus nicht vor. Vielmehr bringen sie ihren Gefangenen noch in aller Frühe zu dem Tribunale des Prokurators Pontius Pilatus.[2] Daß dies einen besondern Grund haben mußte, ist allgemein anerkannt. Das Selbstgefühl der Juden, zumal den vielen sehr empfindlichen Bedrückungen der Römer gegenüber, war zu stark, um ohne zwingende Gründe, nur etwaiger Nebenumstände wegen, die Exekution des synedristischen Todesurtheiles vom Römischen Beamten vornehmen zu lassen. Worin aber der Grund bestanden habe, weßhalb man aus dem Hause des Kaiphas zum Prätorium des Pilatus zog, darüber hat man bis in die neueste Zeit die verschiedensten Meinungen ausgesprochen.

3. Man hat gemeint, das Synedrium habe es der Juden wegen nicht gewagt, die Schuld der Verurtheilung Jesu auf sich zu nehmen.

---

[1] Freilich sollte nach Sanhedr. IX, 1 in der Nacht kein Urtheil gefällt werden; aber das war nicht, wie Friedlieb Archäol. S. 59 muthmaßt, der Grund, weßhalb man sich am andern Morgen wiederversammelte. Dieselbe talmudische Stelle schreibt auch vor, erst am zweiten Tage ein Todesurtheil auszusprechen. Die Versammlung der Synedristen am andern Morgen war also etwas ganz gewöhnliches, und nicht durch eine Anomalie ihres Verfahrens hervorgerufen worden. Anomalien finden sich freilich in jenem Prozesse sehr viele, wie bereits bemerkt wurde, und zwar nicht allein Formverletzungen, sondern sogar solche, welche das ganze Verfahren als ein in sich höchst ungerechtes erscheinen lassen. Im Einzelnen ist dies nachgewiesen worden von *Dupin* Réfutation etc. (in der 2. Ausg. von *Salvador* Histoire des institutions de Moïse IV, 163 sqq. abgedruckt), nachdem Salvador (h. l. II, 81 sqq.) den Versuch gemacht hatte, das Todesurtheil gegen Jesus juristisch zu rechtfertigen!

[2] Matth. 27, 1 f.

Es habe darum von den Römern den Heiland wollen zum Tode verurtheilen und hinrichten lassen, um so die ganze Verantwortung für die That von sich ab, und dem römischen Prokurator zuzuschieben.[1] Schon der h. Chrysostomus[2] hat gemeint, die Feinde Jesu hätten ihn gerne am Kreuze sterben sehen wollen, und da dies die römische Todesstrafe gewesen, hätten sie vom Prokurator das Todesurtheil zu erwirken versucht.

Beides sind unbegründete Muthmaßungen. Wir werden bei der Darstellung der Vorgänge vor dem römischen Tribunal nicht unbeachtet lassen können, welche Mühe sich die Ankläger Jesu beim römischen Prokurator geben, diesen von der Todeswürdigkeit ihres Angeklagten zu überzeugen. Wir werden sehen, wie sie von einer Anklage zu andern übergehen, nur um dieses Ziel zu erreichen. Es läßt sich weder von dem stolzen Nationalgefühl der Juden, noch von ihrer klugen Vorsicht erwarten, daß sie sich jener unangenehmen Situation vor Pilatus unterzogen, die auf Augenblicke selbst das Gelingen ihres Vorhabens in Frage zu stellen schien, — nur um den Heiland am Kreuze sterben zu sehen, oder dem äußern Scheine nach die Verantwortung für die blutige That dem römischen Gerichte zuzuschieben. Um so bedeutungsloser noch müssen diese beiden Nebenrücksichten erscheinen, als erstere sich wenig begründen lassen dürfte, letztere aber ihren Zweck keineswegs erreichen konnte.

War auch die Kreuzesstrafe von allen im Alterthume bekannten die infamirendste, und wurde darum meist nur bei Sklaven oder andern Leuten der untersten Volksklassen angewandt, so lag ihre Anwendung doch den Juden ferne, wenn es sich um ein Verbrechen handelte, wie es dem Heilande Schuld gegeben wurde. Die Blasphemie, ein spezifisch jüdisches Verbrechen, pflegte mit der spezifisch jüdischen Todesstrafe der Steinigung bestraft zu werden. Viele jüdische Ausleger und Gesetzeslehrer späterer Zeit bezogen die von der Steinigung und Ausstellung des Leichnams des Verbrechers handelnde Stelle des mosaischen Gesetzes[3] ausschließlich auf die Strafe für die Blasphemie.[4] Wenn auch dies lediglich auf einer

[1] So z. B. Mosheim Comment. zu Joh. 18, 31.
[2] Hom. 83 in Joan. [3] 5. Mos. 21, 22 f.
[4] Vgl. *Selden* de synedr. p. 891.

falschen Interpretation beruhte, so zeigt doch eben diese verkehrte Auslegung, welche Strafe die jüdische Tradition als auf jenes Verbrechen gesetzt bezeichnete. Warum man also Jesum, den man eben der Blasphemie beschuldigte, gerade am Kreuze, und nicht durch die Steinigung habe sterben sehen wollen, läßt sich nicht begreifen.

Noch weniger konnten die Synedristen durch die Ueberlieferung Jesu an Pilatus bezwecken, die Schuld der Verurtheilung von sich zu schieben. Es war allbekannt, daß eben sie Jesus immer nachgestellt hatten. Sie führten den Gefangenen offen vor aller Augen zum Prokurator hin. Sie standen vor dem römischen Tribunale unter der Menge und wiegelten sie auf, mit Entschiedenheit, ja unter Drohungen von Pilatus die Verurtheilung Jesu zu verlangen. Das mußte Allen lebhaft in der Erinnerung bleiben und das Synedrium als Urheber der That brandmarken auf ewige Zeiten. Wer unter den Zeitgenossen und Nachkommen der damaligen Juden in dieser That ein Verbrechen erblickte, der sah auch die Synedristen für die Verbrecher an. Um des bloß äußern und zwar sehr trügerischen Scheines willen, als ob die Römer am Tode Jesu Schuld seien, da faktisch das Todesurtheil von ihrem Prokurator ausging, und durch dessen Soldaten vollzogen wurde, haben die Juden gewiß sich nicht den Verlegenheiten und Demüthigungen unterzogen, denen sie sich vor dem römischen Tribunal in der That aussetzten.

4. Viel mehr hat die Ansicht des h. Augustin[1] für sich, die Juden hätten wegen des Osterfestes selbst die Strafe nicht vollziehen dürfen. Darum seien sie mit dem zum Tode Verurtheilten zum römischen Prokurator gegangen, damit er ihr Urtheil am Heilande exequire. Es habe sich also keineswegs bei Pilatus um die Bestätigung des synedristischen Todesurtheiles oder um die nach römischer Sitte vorzunehmende Untersuchung, sondern nur um die Vollstreckung der jüdischen Sentenz gehandelt. Freilich scheinen die Juden selbst an Sabbathen und sabbathlichen Festen keine Hinrichtungen vorgenommen zu haben. Wenigstens lautet so die oben[2] besprochene jüdische Tradition späterer Zeit. Von der Annahme ausgehend,

---

[1] Tract. 114. in Joan. [2] S. 133.

der Heiland sei am Vortage des Osterfestes gekreuzigt worden, haben wir an anderer Stelle[1] jene Ansicht zurückgewiesen, da das Verbot der Hinrichtung sich jedenfalls nur auf die Sabbathe und Feste und nicht auch auf deren Vortage bezog. Lassen wir aber auch diese Annahme fallen, und nehmen an, der Heiland sei am fünfzehnten Nisan, am Hauptostertage selbst gestorben, wie wir es früher nachzuweisen versuchten, so dürfte der angegebene Grund die Juden doch nicht bewogen haben, ihren Gefangenen vom römischen Prokurator hinrichten zu lassen.

Wir könnten der talmudischen Tradition, welche um das Verbot der Hinrichtung an Sabbathen weiß, eine andere gegenüberstellen, nach der man die Verbrecher eben bis zu den Hauptfesttagen aufbewahrte, um sie vor den Augen einer zahlreichen Menge zum abschreckenden Beispiel hinrichten zu können.[2] Merkwürdiger Weise berichtet die Gemara von Babylon uns dies gerade von solchen Verbrechern, unter die man auch von dem Standpunkte der jüdischen Hierarchen aus den Heiland zählen konnte. Jene Erhöhung der Strafe galt denen, welche sich gegen die Schriftgelehrten verfehlten, als gegen die Stammhalter des mosaischen Gesetzes und der jüdischen Tradition. Schlimmer war wohl noch nie deren Ansehn gefährdet worden, seitdem sie ihre Lehrstühle unter dem Volke aufgerichtet und mit unantastbarer Macht und Würde umgeben hatten, als durch den, der sich für den Herrn des Gesetzes, für den Messias selbst erklärte. Wir wollen indeß dies Gesetz oder diese Gewohnheit nicht hervorheben, um jene andere Tradition der Unwahrheit zu zeihen. Im Gegentheil sind wir der Ansicht, daß beide wohl mit einander vereinbar erscheinen. Einerseits richtete man Niemanden an den Festen selbst hin, andererseits wählte man gerade die Festzeit wegen des großen Zusammenflusses des jüdischen

---

[1] Das jüd. Synedr. und die röm. Prokuratur in Judäa (Theol. Quart.-Schrift 1862. III, 417 ff.).

[2] Sanhedr. fol. 80, a: ומשמרין אותו עד הרגל וממיתין אותו ברגל שנאמר וכל העם ישמעו ויראו ולא יזידון עוד — „Man bewahrt ihn bis zum Fest und tödtet ihn dann, daß das ganze Volk es vernimmt, und sich fürchtet und weiter keinen Frevel begeht."

Volkes in der h. Stadt. Die sich sehr natürlich ergebende Folge wird gewesen sein, daß man an den den Festen voraufgehenden und denselben folgenden Tagen die Hinrichtungen vorzunehmen liebte. Auffallend stimmen hiermit einige Fälle aus der apostolischen Zeit. An der Verfolgung von drei Aposteln scheint sich diese Annahme zu bestätigen. Der ältere Jakobus ward um die Osterzeit hingerichtet. Herodes Agrippa sah, daß er damit den Juden einen Gefallen erwiesen hatte. Er wollte nun auch den Petrus hinrichten, verwahrte ihn aber bis nach dem inzwischen eingetretenen Feste auf.[1] Jakobus der Jüngere stirbt gleichfalls am Paschafest; wohl ebenso wie der Aeltere, nicht am Hauptfesttage, sondern etwa am Vortage oder in der Osteroktave.[2]

Wenden wir dies auf unsern Fall an, so brauchte man ja Jesus nur noch einen Tag gefangen zu halten, um dann nach alter Gewohnheit sich des ungeschmälerten Rechtes der Hinrichtung zu bedienen. Warum soll man von dieser Gewohnheit abgewichen sein? Konnte wohl ein Grund vorliegen, stark genug, um die Juden zu veranlassen, selbst sich des Rechtes der Hinrichtung zu begeben, und nur nach langem, ungestümem Drängen von Pilatus das zu erlangen, was vierundzwanzig Stunden später ihrer eigenen Souveränität selbst der römische Prokurator nicht wehren durfte? Hiernach erscheint auch die Muthmaßung nicht statthaft, die Juden hätten den Heiland dem römischen Prokurator überantwortet, weil es gerade Ostern war, am Feste aber Niemand von ihnen hingerichtet zu werden pflegte.

5. Ziehen wir vor allem den bereits hervorgehobenen Umstand in Betracht, daß die Juden sich so viele Mühe geben, den Prokurator zur Hinrichtung Jesu zu veranlassen, so drängt sich uns von vorne herein die Muthmaßung auf, es habe für die Juden eine Nothwendigkeit vorgelegen, mit ihrem Urtheilsspruche vor dem römischen Tribunal zu erscheinen, und diese Nothwendigkeit habe sich weder beschränkt auf jenen Tag, noch sei sie in gewissen Nebenrücksichten begründet gewesen. Diese Muthmaßung wird durch die Verhandlungen mit dem römischen Prokurator durchaus bestätigt. Wir er-

---

[1] Apstg. 12, 1 ff.

[2] *Euseb.* H. E. II, 23.

fahren nämlich aus dem eigenen Munde der Juden, daß es ihnen nicht erlaubt war, Jemanden hinzurichten. Da sie mit Jesu vor Pilatus erscheinen, fragt dieser sie nach dem Klagepunkte. Diese Frage weisen sie trotzig zurück mit der Antwort: Wenn das kein Uebelthäter wäre, so würden wir ihn dir nicht überliefert haben.[1] Die Frage zeigt, daß Pilatus nichts auffallendes darin findet, daß die Juden mit einem Angeklagten vor seinem Richterstuhl erscheinen, und daß er gewillt ist, eine Untersuchung vorzunehmen. Aus der Antwort der Juden entnehmen wir, daß sie keineswegs geneigt sind, ihr Urtheil der Revision des Römers zu unterbreiten, sondern einfach die Vollstreckung ihrer Sentenz verlangen. Da der Prokurator ihnen hierauf erwidert: Dann nehmt ihn und richtet ihn nach euerm Gesetze, sagen sie selbst: Es ist uns nicht erlaubt, Jemanden zu tödten.[2] Im Interesse der oben besprochenen und verworfenen Muthmaßungen hat man diese Aussage anders zu deuten gesucht, als sie ihrem Wortlaute nach aufzufassen ist. Man hat die Juden dabei irgend eine Restriktion machen lassen, in welcher der Grund enthalten gewesen sein soll, weßhalb es ihnen nicht zugestanden habe, die Hinrichtung vorzunehmen. Haben wir schon an und für sich alle jene angeführten Gründe verwerfen müssen, so ist eine solche Deutung jener Worte noch viel weniger statthaft. Der Evangelist hätte in diesem Falle den Juden doch wohl keine so allgemeine Behauptung in den Mund gelegt: wir dürfen Niemanden tödten, und zudem nicht mit der verstärkten Negation: *οὐκ — οὐδένα;*[3] er hätte sie wenigstens müssen sagen lassen: Wir dürfen ihn nicht tödten. Dann könnte allenfalls ergänzt werden: heute nicht, oder nicht in der von uns gewünschten Weise. Wie aber die Worte wirklich lauten,[4] so müssen wir alle nur willkürlich beigefügte Restriktionen verwerfen. Wir müssen das Verbot der Hinrichtung, welches nach ihrer eigenen Aussage damals bei den Juden bestand, ebenso allgemein fassen,

---

[1] Joh. 18, 29 f. [2] Joh. 18, 31.

[3] Vgl. *Carpzov* Appar. hist.-crit. antt. s. cod. et gentis Hebr. p. 583, Winer Grammatik des neutest. Sprachidioms S. 466.

[4] Daß der Evangelist die Worte der Juden nur abgekürzt referire, ist eine willkürliche Ausrede Kuinöls z. d. St.

wie es in jenen Worten ausgesprochen liegt. Wir dürfen es nicht einmal, wie dies von vielen Gelehrten geschehen ist, auf eine Klasse von Verbrechen beschränken, und mit dieser Beschränkung alle übrigen Vergehen vor die autonome Kompetenz des jüdischen Synedriums verweisen. Es kann darum auch nicht der Sinn in jener Erwiderung liegen: wir dürfen Niemanden, der sich des Hochverraths schuldig gemacht hat, hinrichten. Diese als selbstverständliche Restriktion am ehesten denkbare Ergänzung ist durch die Handlungsweise der Juden selbst abgewiesen. Hochverrath war nicht das Verbrechen, welches sie dem Heilande Schuld gaben, sondern Blasphemie. Wäre nur Hochverrath ihrer Kompetenz benommen gewesen, so hätten sie gewiß den Angeklagten nicht dem römischen Prokurator vorgeführt. Die Anklage auf Hochverrath diente ihnen bei Pilatus nur als Mittel zur Erreichung ihres Zweckes.

6. Diese wörtliche und ganz allgemeine Auffassung der Aussage der Juden: Wir dürfen Niemanden tödten, wird noch mehr bestätigt durch die weitern Verhandlungen vor der römischen Prokuratur. Da man nämlich mit der Beschuldigung des Hochverrathes bei Pilatus nicht durchdrang und ihn nicht zu überzeugen vermochte, daß der Heiland wirklich dieses Verbrechens sich schuldig gemacht, wagte man es, die Anklage wesentlich zu ändern. Auf einmal hieß es, der Herr habe sich gegen das jüdische Gesetz vergangen, und nach diesem Gesetze müsse er sterben.[1] Weit entfernt, daß Pilatus hierüber erfreut die Gelegenheit ergreift, die Sache von sich zu schieben und vor das eigene Forum der Juden zu verweisen, geräth er nach der ausdrücklichen Erzählung des Evangelisten nun noch viel mehr in Verlegenheit. Hatte im Beginne der Verhandlung Pilatus den Juden auf ihre trotzige Antwort erwidert, sie sollten ihn nach dem eigenen Gesetze richten, so wäre diese Erwiderung jetzt eben sehr gelegen gewesen, wenn der Prokurator nicht jetzt gewußt hätte, daß es sich um ein Todesurtheil handle, und ein solches der Kompetenz des jüdischen Gerichtshofes entzogen gewesen wäre.

7. Alles dies verwandelt unsere Muthmaßung in das sichere

---

[1] Joh. 19, 7.

Ergebniß, daß damals den Juden das Recht der Hinrichtung bereits genommen und der römischen Prokuratur überwiesen war.[1] Die wenigen Bedenken hiergegen, welche man aus den Verhandlungen über den Heiland entnommen hat, sind im Vorstehenden theils schon gehoben, theils werden sie später im Zusammenhange der Erzählung ihre Erledigung finden. Ebenso wenig haben die Stellen, welche noch neuestens Döllinger[2] zum Beweise für die entgegengesetzte Ansicht aus den Schriften des Neuen Testamentes und des Flavius Josephus ausgehoben hat, wirklich Beweiskraft. Wenn die Pharisäer früher oft versuchten, den Herrn zu tödten,[3] so liegt darin keineswegs ausgesprochen, daß sie dies völlig selbstständig, ohne Mitwirkung der römischen Behörde zu thun trachteten. Denn es heißt von ihnen nur, sie hätten den Plan gehabt, Jesum aus dem Wege zu räumen, also mit andern Worten, das zu unternehmen, was zur Erreichung dieses Zieles nothwendig war. Wenn später das Synedrium über die Verurtheilung der Apostel berathschlagt,[4] so gilt hiervon dieselbe Bemerkung. Die Steinigung des h. Stephanus ferner war nur tumultuarisch;[5] wie sich das durch den Tumult verhinderte Urtheil des Synedriums zur Exekution verhalten haben würde, wird nirgendwo angedeutet. Daß Paulus von dem Synedrium bevollmächtigt viele Christen in's Gefängniß schleppt und zu ihrer Verurtheilung mitwirkt,[6] beweist wieder nicht, daß die Ausführung des Urtheiles ohne Genehmigung des Prokurators vor sich ging. Oft mag freilich auch den gesetzmäßigen Anordnungen der Römer zuwider eine Exekution ohne Genehmigung des Prokurators vorgekommen sein, zumal dieser sich meist in Cäsarea aufhielt, und in Palästina während der Römerherrschaft Ungesetzlichkeiten noch viel schlimmerer Art an der Tagesordnung waren.[7]

---

[1] So auch unter vielen Andern *J. Scaliger* Adnot. ad Euseb. chron. n. 2086, *Relandus* Antt. hebr. p. 124, Jahn Bibl. Archäol. II. Thl. 2. Bd. S. 80 ff., Neander Leben Jesu S. 625, de Wette Comment. zu Joh. 18, 31, u. A.

[2] Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung. Regensburg 1860. S. 454 ff.

[3] Joh. 5, 18. 7, 1. 25.

[4] Apstg. 5, 27 ff.

[5] Apstg. 6, 12 ff.

[6] Apstg. 26, 10.

[7] Vgl. *Jos.* Antt. XVIII, 1, 1.

Wenn ferner Josephus nichts davon berichtet, daß den Juden bei der Einverleibung Judäa's in die Provinz Syrien das jus gladii genommen worden sei, so verstand sich das doch so ziemlich von selbst;[1] und außerdem mochte es dem römerfreundlichen Juden doppelt empfindlich sein, ohne besondern Grund diese von seinen Freunden seinem Volke zugefügte Demüthigung speziell zu registriren. Unter der Beibehaltung der einheimischen Gesetze aber, welche die römischen Herrscher von Julius Cäsar angefangen bis zum Kaiser Titus den Juden indulgirten,[2] war nur die ungehinderte Beobachtung der religiösen Gesetze und Gewohnheiten zu verstehen.[3] Was endlich die Befugniß betrifft, welche der Kaiser Titus den Juden verlieh,[4] denjenigen zu tödten, der unerlaubter Weise die um den Tempel gezogene Schranke übertrat, so zeigt eben dies spezielle Privilegium, daß eine Hinrichtung oder eine ohne vorhergehenden Prozeß vorgenommene Tödtung für andere Fälle den Juden nicht gestattet war.

8. Während so der Beweis nicht geliefert werden kann, daß zur Zeit oder nach der Zeit Christi die Juden das jus gladii noch besaßen, stimmen die Nachrichten der Apostelgeschichte, des Flavius Josephus und der talmudischen Tradition mit dem von uns oben gewonnenen Resultate überein. Ja wir können sogar, so viel es die spärlichen Angaben jener Quellen zulassen, den geschichtlichen Verlauf der Beschränkung der Kompetenz des Synedriums verfolgen, und wir müssen aus dieser rechtsgeschichtlichen Entwicklung schließen, daß den Juden das jus gladii schon früh verloren ging. In Sachen des Apostels Paulus schreitet die römische Behörde, wie Lucas erzählt,[5] ein, ruft nach Belieben das jüdische Synedrium zur Begutachtung der vorliegenden Anklage zusammen und löst es nach Belieben wieder auf. Kaum ist Festus aus der Provinz abgereist, und der neu ernannte Prokurator noch auf dem Wege dahin, so versammelt der Hohepriester

---

[1] Vgl. Walter Geschichte des römischen Rechtes I, 337.
[2] *Jos.* Antt. XIV, 2, 8 sqq. XIX, 5, 2 sq. Bell. Jud. VI, 3, 5 u. s. w.
[3] Vgl. *Philo* De Legat. ad Caj. §§. 32, 41, 42, 46.
[4] *Jos.* Bell. Jud. VI, 2, 4.
[5] Apstg. 21, 24 ff.

Ananus ein „Collegium von Richtern" nach Art des hohen Rathes und führt den jüngern Jakobus zum Tode.[1] Dies Verfahren war ungesetzlich. Die Juden selbst klagen den Frevler beim neuen Prokurator an, weil er ohne dessen Erlaubniß jene Versammlung nicht habe berufen dürfen.[2] Nehmen wir an, was ganz dem Geiste römischer Politik in den Provinzen entspricht, allmälig habe man immer mehr die Oberherrschaft in Judäa zur Geltung gebracht, die einheimischen Sitten und Institutionen anfangs schonend behandelt, später aber nach und nach durch die römischen verdrängt, so können wir es uns sehr gut denken, daß die ersten Prokuratoren in Judäa trotz ihrer „obersten Gewalt",[3] die sie in der Provinz besaßen, der jüdischen Verwaltung und Gerichtsbarkeit Manches zugestanden haben, was ihr die spätern entzogen. Unter Pontius Pilatus mußten die Juden schon bekennen: Wir dürfen Niemanden tödten; unter Felix und Festus wird von der römischen Behörde der hohe Rath nach Gutdünken berufen und entlassen. Nach dem Abgange des Festus besteht derselbe nur dem Namen nach; Ananus setzt sich ein derartiges Collegium zu richterlichen Zwecken zusammen um den Preis seiner hohepriesterlichen Würde.

9. Uebereinstimmend mit diesen wenigen geschichtlichen Notizen, aus denen wir die Schicksale des Synedriums in der letzten Periode des Bestehens jüdischer Nationalität entnehmen können, berichten die Rabbinen, vierzig Jahre vor der Zerstörung Jerusalems sei der oberste Gerichtshof aus dem für die Gültigkeit der Todesurtheile wichtigen Gerichtslokale Gazith ausgewandert und nur zuweilen zur Verurtheilung, wie in der Angelegenheit Jesus' von Nazareth, dorthin zurückgekehrt.[4] Daß diese Tradition nicht allen unhistorischen, rabbinischen Zusatzes entbehrt, zeigt schon der Grund,

---

[1] *Jos.* Antt. XX, 9, 1: *καθίζει συνέδριον κριτῶν.*

[2] Ibid.: *ὡς οὐκ ἔξον ἦν Ἀνάνῳ χωρὶς τῆς ἐκείνου γνώμης καθίσαι συνέδριον.*

[3] *Jos.* Antt. XVIII, 1, 1: *Κωπώνιός τε αὐτῷ συγκαταπέμπεται τάγματος τῶν ἱππέων ἡγησόμενος Ἰουδαίων τῇ ἐπὶ πᾶσιν ἐξουσίᾳ.*

[4] Sanhedr. fol, 41, a, Avoda Zara fol. 8, 2, Tosiphtha tract. Sanhedr. fol. 37, 6.

der für diese Auswanderung angegeben wird. Die Menge der Verbrechen, welche nicht alle mehr hätten bestraft werden können, soll den hohen Rath veranlaßt haben, seinen Sitz zu verlassen, damit so die Straflosigkeit der Verbrecher gesetzlich erklärt erschiene. Aecht jüdisch, aber wenig historisch. Sehen wir von derartigen rabbinischen Einkleidungen ab, so scheint doch als Kern der Tradition übrig zu bleiben, daß einige Jahre vor dem Tode Jesu der hohe Rath aufhörte, Todesurtheile zu vollziehen. Dürfen wir dieser talmudischen Nachricht bezüglich ihrer chronologischen Angabe einiges Vertrauen schenken, so weist diese ungefähr auf das Jahr zurück, welches gewöhnlich als der Anfang der Verwaltung des Pilatus bezeichnet zu werden pflegt.[1] Da ferner Pilatus von Philo und Josephus als ein sehr harter, gewaltthätiger Mann geschildert wird, und sich auch nachweislich manche Verletzung jüdischer Gewohnheiten und kaiserlich verliehener Privilegien schuldig machte,[2] so ist die Vermuthung sehr nahe gelegt, daß er zuerst von seiner „obersten Gewalt“ in der Provinz Gebrauch machend, die Todesurtheile des jüdischen Synedriums seiner Revision unterzog. Eine indirekte Bestätigung dürfte diese Vermuthung erhalten durch die bereits angeführte trotzige Antwort, welche er im Beginne der Verhandlung von den Juden erhielt. Hätte das von Pilatus eingeschlagene Verfahren schon längere Zeit bestanden, so konnten die Juden sich darüber nicht erstaunt oder gar empfindlich äußern, daß der Prokurator ihren Prozeß von Neuem vornehmen wollte. Sie hätten dann jedenfalls an den Versuch gar nicht gedacht, ohne weitere Untersuchung von Pilatus die bloße Vollziehung ihres Urtheilsspruches zu begehren. Das Verfahren war ihnen aber noch ziemlich neu und ungewohnt. Daher jene trotzige Antwort.

Kann Letzteres natürlich nur als eine Hypothese bezeichnet werden, so dürfen wir doch die andere allgemeinere Annahme für geschichtlich begründet gelten lassen, daß zur Zeit Christi das jüdische

[1] Es ist dies das dritte oder vierte Jahr vor dem Tode Jesu. Vgl. Jahn Archäol. II, 2, 80 ff., Lardner Glaubwürdigkeit der evang. Gesch. I, 144, *Anger* De temporum in Act. Apost. ratione p. 183 sq.

[2] *Jos.* Ant. XVIII, 3, 1; *Philo* Legat. ad Caj. §§. 31, 38.

Synedrium das Recht der Hinrichtung nicht mehr besaß, sondern bereits an den römischen Prokurator hatte abtreten müssen.[1] Aus diesem Grunde also zogen die Juden nach gefälltem Urtheilsspruch am frühen Morgen auch mit Jesus zum römischen Tribunal.

10. Eine andere Folge des synedristischen Urtheilsspruches war der Tod des Verräthers. Ausdrücklich bringt der Evangelist das traurige Ende dieses unglücklichen Apostels mit dem von dem Synedrium gefällten Todesurtheil in Verbindung.[2] Da, als Judas sah, daß man das Opfer seines Verrathes zum Tode verurtheilt hatte, fühlte er Reue. Man hat diese Nachricht zu Gunsten der früher besprochenen Ansichten ausgebeutet, nach denen Judas es mit dem Verrathe so übel nicht gemeint haben soll. Wir haben erkannt, daß die Versuche, die Ehre des verlorenen Jüngers zu retten, sämmtlich fehlgeschlagen sind. Dennoch liegt in jener Nachricht eine Milderung für das furchtbare Verbrechen, die uns, wenn auch nicht versöhnt, so doch wenigstens zum Mitleid mit dem Unglücklichen zu stimmen berechtigt erscheint. Es läßt sich psychologisch sehr wohl begreifen, wie der Verräther noch am Abende vorher den Entschluß zum Verbrechen in sich konnte heranreifen lassen, trotzdem er mit ziemlicher Sicherheit den Ausgang seines Unternehmens vorauszusehen im Stande war;[3] und wie er nun am Morgen, da er vom Todesurtheile hört und den Ueberlieferten vor das römische Tribunal zur Exekution hinführen sieht, von Reueschmerz über die That ergriffen wird. So leichtfertig und sinnlich ist der Mensch. Die Leidenschaft treibt ihn zum Verbrechen; die eigene Befriedigung tritt vor seine Seele mit allen ihren Reizen, und verdeckt die Scheußlichkeit der That. Nach der Ausführung erst zeigt sie sich in ihrer furchtbaren Größe, und Reue tritt an die Stelle der Leidenschaft, entweder zur Buße oder zur Verzweiflung. Nun, da Judas das

---

[1] Vgl. unsere ausführlicheren Untersuchungen über diesen Gegenstand in der Theol. Qu.-Schr. 1862. III, S. 411—463.

[2] Matth. 27, 3.

[3] Mit Unrecht bezweifeln dies *Theophyl.*, *Maldon.*, *Calmet* in h. l., Hug Gutachten II, 128.

Opfer seiner Handlung vor sich sieht, erkennt er erst, was er gethan.[1] Man könnte auf ihn anwenden, was Tacitus von dem Muttermörder Nero sagt: Erst nach der Ausführung des Verbrechens erkannte er dessen Größe.[2]

11. Aber anstatt seine That zu beweinen gleich Petrus, verfällt er in Verzweiflung. Das Sündengeld, welches er von den Hierarchen erhalten, ist ihm zur Last geworden. Er geht hin, um es denen wiederzubringen, die es ihm ausbezahlt. Ich habe gesündigt, so lautet sein offenes Geständniß, und unschuldiges Blut verrathen. Die Hohenpriester kümmern sich wenig um die Gewissenspein des Unglücklichen. Herzlos antworten sie ihm: Was geht das uns an; das ist deine Sache. Das Geld nehmen sie nicht zurück, um allen Schein des Einverständnisses mit der nunmehrigen Anschauungsweise des Verräthers zu vermeiden. Aber auch er kann es nicht länger behalten; es lastet schwer auf seinem Gewissen. Höchst wahrscheinlich war der Preis des Verrathes aus öffentlichen Mitteln bestritten worden; die dreißig Sekel gehörten dem Tempelschatz. Da Judas das Geld auf keine andere Weise unterzubringen weiß, geht er zum Tempel und wirft es hin.[3] Das war sein vorletzter Gang gewesen. Er geht weg von da und erhängt sich.[4] So endet der Verräther. Unter den vielen Nachrichten des Alterthums[5]

---

[1] Die Auffassung Hennebergs Comment. zur Leidensgesch. S. 187, die Reue des Judas habe ihren Ausgangspunkt von seiner Enttäuschung über den Preis des Verrathes genommen, verstößt geschichtlich gegen die von uns getheilte Erklärung des ἔστησαν bei Matth. 26, 15, nach welcher der Verräther sein Geld gleich ausbezahlt erhielt, und ist überdies psychologisch wenig durchdacht.

[2] Annal. XIV, 10: Perfecto demum scelere magnitudo ejus intellecta est.

[3] Daß hier (Matth. 27, 5) unter ναός לשכת הגזית zu verstehen sei, wie Henneberg a. a. O. S. 190 vermuthet, ist durchaus unbegründet.

[4] Es ist unzulässig, das ἀπάγχεσθαι (Matth. 27, 5) als den Selbstmord überhaupt bezeichnend aufzufassen. Ebenso wenig dürfen wir es in der Bedeutung von moralischer Beängstigung nehmen (vgl. *Kippingius* De cruce p. 58); diese Bedeutung würde an unserer Stelle wenig Sinn geben und noch schwerer erkennbar sein. Vgl. Hug Gutachten II, 162.

[5] Vgl. *Papias* bei *Oecumen.* in Act. 1, 18, vgl. *Theophyl.* ad Matth. 27, 5.

über seinen Tod verdient nur noch die Beachtung, welche wir aus dem Munde des Apostels Petrus vernehmen. Nach ihm brach in Folge eines Falles sein Leib in der Mitte auf, und fielen die Eingeweide heraus.[1] Matthäus und Petrus, beide werden das schmähliche Ende ihres unglücklichen Genossen wohl gekannt haben. Jener berichtet nur, was Judas selbst gethan, wie er in der Verzweiflung seinem eigenen Leben ein Ende gemacht habe; dieser, um das schreckliche Schicksal des treulosen Jüngers zu bezeichnen, weist, ohne auf die eigene That Rücksicht zu nehmen, hin auf das, was am ehesten geeignet war, durch die äußere Erscheinung Entsetzen zu erregen.[2] Der Leichnam des Selbstmörders war vielleicht nach einigen Tagen herabgefallen, und so in Folge der schon eingetretenen Verwesung mitten durchgebrochen.[3]

12. Tod war die Folge der schändlichen That; der Kreuzestod des Verrathenen, der Selbstmord des Verräthers. Auch dessen Denkmal sollte ein Todesdenkmal sein. Das Blutgeld fand sich im Tempel; aber weil es Blutgeld war, ertrug das zarte Gewissen der Hohenpriester es nicht, dasselbe dem Tempelschatze zurückzugeben. Man berathschlagte, was damit anzufangen sei, und beschloß, es zum Ankaufe eines Begräbnißplatzes für Fremde zu verwenden.[4]

---

[1] Apstg. 1, 18.

[2] Auch *Fritzsche* Comment. ad Matth. 27, 5 und Hase Leben Jesu S. 165 halten beide Nachrichten für wohl mit einander vereinbar.

[3] Mit Jahn Bibl. Archäol. II, 1, S. 408 gerade anzunehmen, daß dies beim Abschneiden geschehen sei, ist nicht nothwendig. Willkürlicher noch vermuthet mit *Bynaeus* II, 449 Walther Jur.-histor. Betrachtungen S. 130, Judas' Leiche sei zur Strafe für den Selbstmord herabgestürzt worden. Lightfoot endlich macht dem ganzen Streite auf eine höchst mysteriöse Weise ein Ende, indem er sagt (Hor. talm. in Matth. 27, 5): Cum jam post projectos in templo proditionis suae nummos recederet ad suos reversurus, raptum eum in sublime diabolus qui in ipso habitabat strangulavit ac praecipitem dedit, ita ut ad terram allisus rumperetur medius atque effunderentur ilia et tam horrendo exitu egrederetur diabolus. Das heißt die Dämonologie etwas weit treiben. Vollständig finden sich die verschiedenen Ansichten zusammengestellt in *Warneccii* De suspens. Judae (*Iken* Thesaur. phil.-theol. II, 304 sqq.).

[4] Die Vornehmen besaßen ihre eigenen Familiengräber; die Aermern wurden auf einem gemeinschaftlichen Friedhofe beigesetzt (Jerem. 26, 23).

Man erwarb dafür einen Acker, auf dem man bisher Thonerde gegraben hatte.[1] Die Art und Weise der Entstehung des Begräbnißplatzes ward der Nachwelt kund durch den Namen, den er im Munde des Volkes erhielt. Man nannte ihn חֲקַל דְּמָא — Blutacker. Noch heutzutage wird in der Nähe einer thonreichen Gegend ein Begräbnißplatz als jene mit dem Gelde des Verrathes erworbene Stelle bezeichnet.[2]

XII.

Jesus vor der römischen Prokuratur.

1. In aller Frühe waren unterdessen die Hohenpriester mit dem Heilande zur römischen Prokuratur gezogen, um dem Prokurator ihr Urtheil zu unterbreiten und dann von ihm rechtskräftig vollziehen zu lassen. Sie waren durchaus genöthigt, die römischen Gesetze, die ihnen, wie wir erkannt haben, das Recht über Leben und Tod entzogen hatten, in diesem Falle zu beobachten. Denn der

---

Wenn man auch selbst die Feinde, wie *Ott* Spicileg. ex Flav. Jos. ad N. T. p. 74 mit Bezugnahme auf Antt. IV, 8, 24 mit Recht hervorgehoben hat, begraben mußte, so werden doch bei Matth. 27, 7 eben die ξένοι erwähnt, und darunter werden, wie mit vielen andern auch *Bynaeus* De morte J. Ch. II, 458 meint, doch wohl zunächst die jüdischen Pilger zu verstehen sein. Etwas Entehrendes vermögen wir mit Henneberg a. a. O. S. 193 in dem Begrabenwerden an jener Stelle nicht zu erkennen und können dies darum auch nicht als Grund gelten lassen, die ξένοι für Heiden auszugeben.

[1] Der Eigenthümer mag den Thon selbst zu seinen Arbeiten gebraucht haben; darum wird das Stück Land wohl bei Matth. 27, 7 ἀγρὸς τοῦ κεράμεως genannt. Die Verbindung, in welche Judas zu diesem Acker tritt Apstg. 1, 18, ist nur eine indirekte, und gibt weder Berechtigung zu Ewald's (Gesch. des Volkes Isr. V, 400) Vermuthung, daß „sie ihn (den Acker) mit der Leiche dieses Galiläers einweiheten", noch zu der von Paulus Exeg. Handb. S. 457, 611 und Lichtenstein Lebensgesch. Jesu S. 431 ausgesprochenen, Judas habe sich auf jenem Acker erhängt.

[2] Vgl. Sepp Jerus. und das h. Land. Schaffhausen 1862. I, 241.

Prokurator war von seiner Residenz Cäsarea nach Jerusalem herübergekommen, und zwar aus Anlaß des Osterfestes. Die Römer waren, wie bereits bemerkt, gerade bei solchen Gelegenheiten an Aufstände und Unruhen in Jerusalem gewöhnt; darum vermehrten sie in den Festtagen die Besatzung, welche in der Burg Antonia lag, und siedelte der Prokurator meist über zur jüdischen Hauptstadt.

2. Das Amt eines römischen Prokurators über Judäa bekleidete damals Pontius Pilatus. Drei bis vier Jahre vor dem Tode des Heilandes war er vom Kaiser Tiberius in die Provinz gesandt worden, welche er zehn Jahre lang verwaltete. Härter als je zuvor lastete unter ihm die Fremdherrschaft auf dem Nacken der Juden. Er begnügte sich nicht damit, die ihm von Rechts wegen zustehende Gewalt im ausgedehntesten Maße zu gebrauchen, sondern schonte dem ausdrücklichen Willen seines Kaisers zuwider nicht einmal die religiös-nationalen Gesetze und Gewohnheiten seiner Provinzialen. Da die Juden jede Bilderverehrung so sehr perhorrescirten und sich mit der größten Beharrlichkeit weigerten, den römischen Kaisern göttliche Verehrung zu bezeugen, ließ er, um die Juden zu ärgern, seine Soldaten die mit dem Bilde des Kaisers geschmückten Fahnen in die Stadt hineintragen[1] und zu Ehren des Tiberius Weihgeschenke in der Burg des Herodes aufstellen.[2] Das im Tempelschatze vorhandene Geld gebrauchte er zur Verbesserung der Wasserleitungen des Landes.[3] Mit unerhörter Grausamkeit verfuhr er selbst gegen solche, die seiner Provinz nicht angehörten.[4] Aber diese Härte bereitete ihm den eigenen Untergang. Sein Gewaltverfahren gegen die Samaritaner veranlaßte eine Klage gegen ihn bei Vitellius, dem Prokonsul der syrischen Provinz, zu welcher die Prokuratur Judäa gehörte.[5] Der wegen seines spätern

---

[1] *Jos.* Antt. XVIII, 3, 1: *ἐπὶ καταλύσει τῶν νόμων τῶν Ἰουδαϊκῶν εἰσέφρησε προτομὰς καίσαρος.*

[2] *Philo* De Legat. ad Caj. §. 38.

[3] *Jos.* Antt. XVIII, 3, 2. [4] Luc. 13, 1 ff.

[5] Nach dem römischen Provinzialrechte unterschied man kaiserliche und prokonsularische Prokuratoren. Diese waren Finanzbeamte der Prokonsuln, jene waren die Administratoren eines Theiles einer römischen Provinz, welche den Prokonsuln gleich die Verwaltung völlig selbstständig zu führen hatten. Vgl. *Thomasius* De injusto Pontii Pilati judicio §§. 3. 5.

Lebens in Rom übel berüchtigte Vitellius, damals noch ein Mann strengster Gerechtigkeit,[1] sendet den Prokurator zur Verantwortung nach Rom. Er wird vom Kaiser nach Vienne in die Verbannung geschickt nach einer zehnjährigen Verwaltung. Nach Eusebius (H. E. II, 7) hat er sich selbst entleibt. Ueber seinen Tod meldet die Geschichte weiter nichts; die Legende um so mehr.[2]

Dieser kurze Ueberblick über die Geschichte seiner Provinzial-Verwaltung ist die beste Charakteristik des unglücklichen Mannes. Er darf als der vollendete Typus des damaligen römischen Beamtenthums bezeichnet werden. Herrschsüchtig und grausam bis zum Uebermaß gegen seine Untergebenen, konnte er nur durch Drohungen bezwungen werden, deren mögliche Ausführung seinen Sturz herbeizuführen geeignet war.[3]

3. In der Hand eines solchen Mannes lag die endgültige Entscheidung über das Leben des Herrn. Die Juden brachten Jesum zu Pilatus hin. Sonst pflegte der Prokurator, wie es scheint, in der Burg des Herodes zu residiren. Wenigstens läßt Josephus ihn sonst am Feste in den Palast des Herodes einkehren.[4] Auch Philo[5] erzählt, Pilatus habe im Palaste des Herodes goldene, dem Tiberius geweihte Tafeln zum großen Aerger der Juden aufgestellt. Wie sollte er dazu gekommen sein, dies gerade in jenem Hause zu thun, wenn er nicht daselbst seinen Wohnsitz aufschlug?

---

[1] *Tacit.* Annal. VI, 32 sagt von ihm, was für die damalige Zeit sehr viel heißen will: Regendis provinciis prisca virtute egit.

[2] Nach einer Nachricht soll er gleich dem Verräther sich selbst erhängt, nach einer andern im Canton Luzern sich ertränkt haben. Bei Thilo (Cod. apocr. N. T. I, 796 sqq.) findet man nicht allein die Berichte, welche Pilatus über Jesus an den Kaiser gesandt haben soll, sondern auch eine längere Erzählung über sein Verhör vor dem Kaiser und dem versammelten römischen Senate. Nach ihr wird er zur Verantwortung gezogen über seine Verurtheilung Jesu, zum Tode verurtheilt und stirbt christlich. Vor Entzücken über die seinen Tod begleitende Engelerscheinung stirbt auch seine Gemahlin Prokla und wird mit ihm begraben.

[3] *Philo* De Legat. ad Caj. §. 38.

[4] Vgl. z. B. Bell. Jud. II, 14, 8.

[5] Legat. ad Caj. §. 38.

Es kann um so weniger bedenklich erscheinen, diese Stelle als die ständige Residenz der in Jerusalem sich aufhaltenden Prokuratoren zu bezeichnen, als auch die Familie des Herodes immer noch einen zweiten Wohnsitz in Jerusalem besaß, die alte Hasmonäer-Burg. Pilatus aber scheint trotzdem an jenem Osterfest in der Burg des Herodes nicht eingekehrt zu sein; denn diese lag auf der nordwestlichen Ecke von Zion; und heutzutage zeigt man als das Haus des Pilatus den frühern Wohnsitz des türkischen Pascha, die jetzige Kaserne in der Nähe der Burg Antonia.[1] Soll diese Tradition auf Richtigkeit beruhen, so muß damals Pilatus wohl in der Burg Antonia residirt haben, etwa weil der mit ihm eben in Spannung lebende Herodes (Luc. 23, 12) bereits von dem Palaste seines Vaters Besitz genommen hatte.[2]

4. Man brachte also den Heiland aus dem Hause des Kaiphas dorthin. Die Juden bleiben vor dem Hause stehen, weil sie nicht durch das Betreten eines von einem Heiden bewohnten Raumes sich eine Verunreinigung zuziehen wollen, die sie am Genusse des Pascha verhindert haben würde.[3] Wir haben durch unsere frühern Untersuchungen erkannt, das dieses nicht das Paschamahl des vierzehnten Nisan, sondern das Paschaopfer des fünfzehnten gewesen sei. Der Prokurator sieht sich genöthigt, aus seiner Wohnung herauszukommen, um mit den vor seiner Thüre sich versammelnden Juden zu verhandeln. Da er gewahrt, daß sie Jemanden gebunden zu ihm hinbringen, so richtet er die ganz natürliche Frage an sie: Was habt ihr für eine Klage gegen diesen Mann? Sie aber wollen die Angelegenheit nicht von Neuem untersucht wissen und antworten

[1] Noch bei Raumer Paläst. (4. Aufl. Leipz. 1860) S. 298 findet sich die Angabe, daß gegenwärtig der türkische Pascha an jener Stelle wohne. Der gegenwärtige preußische Consul von Jerusalem, Dr. Rosen, zeiht dieselbe in der Zeitschr. d. D. M. G. XIV, 606 Anmerk. der Unrichtigkeit, indem seit der Wiederbesetzung Jerusalems durch die Türken vor 21 Jahren jene Stelle nur als Kaserne gedient habe.

[2] Jedenfalls berechtigt uns die Tradition nicht, mit Krafft Topographie Jerusalems. Bonn 1846. S. 163 f. anzunehmen, die Burg Antonia sei die gewöhnliche Residenz der Prokuratoren gewesen.

[3] Joh. 18, 28.

darum unwillig: Wenn das kein Uebelthäter wäre, so hätten wir ihn dir nicht gebracht.[1] Mit diesen Worten geben sie zu erkennen, daß sie bereits Gericht gehalten und den Angeklagten für schuldig befunden haben. Da sie aber eine von Seiten des Prokurators vorzunehmende neue Untersuchung abweisen, so muß dieser auf die Vermuthung kommen, es handle sich hier nicht um ein der Kompetenz der jüdischen Gerichte entzogenes Vergehen, und irgend ein anderer Grund habe die Ankläger vor sein Tribunal geführt. Darum lautet seine Erwiderung sehr natürlich: Dann nehmt ihn und richtet ihn nach euerem Gesetz; d. h. bestrafet ihn nach Maßgabe des nach euern eigenen Gesetzen beurtheilten Verbrechens. Da rücken denn die Juden, durch diese Antwort genöthigt, mit ihrem Urtheil und ihrer Anklage heraus. Ja, sagen sie, wir würden ihn schon bestrafen, wenn es uns erlaubt wäre, Jemanden hinzurichten; denn hier handelt es sich um ein todeswürdiges Verbrechen. Der Evangelist, überall die Fingerzeige der göttlichen Vorsehung in diesen großen Ereignissen erkennend, bemerkt dazu, diesen Gang habe die ganze Verhandlung genommen, damit des Herrn Aussagen über die Art seines Todes erfüllt würden.[2] So mußte es kommen, die Juden mußten, die Grenze ihrer Gerichtskompetenz festhaltend, Jesum dem Prokurator zum Tode überliefern, damit er nicht den Tod durch Steinigung nach jüdischer Sitte, sondern die römische Kreuzesstrafe erlitt.

Da die Juden nun sehen, daß ohne neue Untersuchung der römische Beamte keine Sentenz fällen will, wie dies überhaupt in der römischen Gerichtsordnung begründet war,[3] so bringen sie ihre Klagen vor. Natürlich mußten sie glauben, mit ihrer eigenen Anklage gegen Jesum beim Prokurator nicht durchdringen zu können.

---

[1] Es scheint mit dem biblischen Berichte kaum verträglich, wenn *Tischendorf* Pilati circa Christum judicio quid lucis afferatur ex actis Pilati Lips. 1855 p. 19 sq. auf Grund des Evangeliums des Nikodemus annimmt, die Juden seien mehr der Befreiung als der Verurtheilung Jesu wegen vor Pilatus erschienen, und nur von Wenigen sei die Anklage ausgegangen.

[2] Joh. 18, 29 ff.

[3] Walther Jur.-hist. Betrachtungen S. 105.

Ein Verbrechen, wie sie es vor dem Synedrium dem Herrn schuld gegeben hatten, kannte das römische Recht nicht. Darum geben sie ihrer Anklage eine solche Form, daß sie auch nach den römischen Gesetzen den Tod als Strafe forderte. Der Heiland hatte sich selber für den Messias ausgegeben. Dieser war nach ihren sinnlichen Begriffen ein König mit weltlicher Macht, der die Selbstständigkeit und Freiheit dem Volke wiederverschaffen und das Joch römischer Herrschaft von dessen Nacken abschütteln solle. Wie hochwillkommen ein solcher König ihnen auch gewesen wäre, in der Person Christi wollten sie ihn wegen dessen ganzen Auftretens nicht anerkennen. Darum geriren sie sich nun als Römerfreunde und klagen den Heiland des Hochverrathes an. Er wiegelt das Volk auf, sagen sie, und verbietet, dem Kaiser Steuer zu zahlen, indem er vorgiebt, selbst Christus, der König zu sein.[1] Die Verbindung der beiden letzten Aussagen, die sie dem Herrn in den Mund legen, zeigt klar, daß ihre Anklage vor Pilatus nur eine auf Eindruck für den Römer berechnete Umformung des vor dem Synedrium verhandelten Klagepunktes war. Pilatus sieht, daß in der That die Sache vor sein Forum gehört. Er geht darum in's Haus zurück, in welches man Jesus hineingeführt hatte, und fragt ihn über die Klage ab: Bist du der König der Juden? Der Heiland will sich vor der Beantwortung dieser Frage durch des Richters eigene Worte über dessen Standpunkt aufklären lassen. Die Frage hatte einen doppelten Sinn. Es konnte damit ein ganz gewöhnliches Königthum, aber auch ein nach jüdischen Begriffen gedachtes religiös-politisches Königthum gemeint sein. Darum fragt der Herr, ob Pilatus diese Frage aus sich selbst stelle, d. h. sie nach seinen gewöhnlichen heidnischen Begriffen verstanden wissen wolle, oder ob Andere (die Juden) diesen Ausdruck gebraucht hätten, mit andern Worten, ob die Frage vom jüdischen Standpunkte aus aufzufassen sei. Pilatus versteht die Gegenfrage des Herrn sehr richtig, indem er sagt: Ich bin doch kein Jude? Dein Volk und deine Hohenpriester haben dich mir überliefert. Was hast du gethan? Freilich, will er sagen, haben

---

[1] Luc. 23, 2.

Andere diese Klage über dich geführt, deine eigenen Volksgenossen. Was weiß ich von euerm Treiben? Was hast du angefangen, daß diese eine solche Beschuldigung über dich vorbringen? Die Frage war also in dem jüdischen Sinne gestellt, in diesem mußte sie also auch beantwortet werden. Darum bejaht denn auch der Herr die Frage und klärt den Römer über die Bedeutung seines Königthums auf. Mein Königthum, sagt er, ist nicht von dieser Welt. Wenn mein Königthum von dieser Welt wäre, so würden meine Diener kämpfen, daß ich den Juden nicht überliefert würde. Nun aber ist mein Königthum nicht von hier. Die Bejahung der gestellten Frage war in diesen Worten stillschweigend vorausgesetzt, und diese selbst waren dem Römer wohl ziemlich unverständlich. Dem Prokurator war es mehr um die Beantwortung der Frage in Betreff des Königthums zu thun, als um die Erkenntniß des Sinnes, den Jesus mit seinem Königthum verband. Daher die Frage: Du bist also doch ein König? Ja freilich, antwortet der Heiland, bin ich ein König; aber wieder auf die Bedeutung seines Königthums hinweisend, fährt er fort: Dazu bin ich geboren und in die Welt gekommen, daß ich der Wahrheit Zeugniß gäbe. Jeder, der aus der Wahrheit ist, höret meine Stimme. Jetzt erkennt wohl Pilatus, was Jesus mit seinem eigenthümlichen Königthume wolle. Er hält dessen ganzes Unternehmen für eine harmlose Schwärmerei, wie seine spöttische Frage zeigt: Was ist Wahrheit? geht wieder hinaus zu den Juden und erklärt, er finde keine Schuld an dem Angeklagten.[1] Da werden die Juden aufgeregter. Sie erheben erneut und verstärkt ihre Beschuldigung, der Heiland wiegele das Volk auf durch seine Lehre von Galiläa bis nach Jerusalem.[2] Nun geht Pilatus wieder zu Jesus zurück, um ihm die Beschuldigungen seiner Volksgenossen vorzuhalten. Neues lag in dieser zweiten Anfrage des Pilatus nicht; die gegebene Antwort mußte genügen, um den Prokurator über das Geschehene aufzuklären. Der Heiland schweigt. Dies Schweigen versetzte den Römer noch mehr in Staunen, als die vorhin erhaltene Antwort.[3]

---

[1] Joh. 18, 33 ff. [2] Luc. 23, 5.
[3] Matth. 27, 12 ff.

XIII.

Jesus vor Herodes.

1. In seiner Verlegenheit sucht der Prokurator irgend einen Umstand zu entdecken, der ihn von dem lästigen Prozesse zu befreien geeignet wäre. Es war ihm nicht entgangen, daß die Ankläger sich des Ausdruckes bedient hatten, Jesus wiegele das Volk auf, anfangend von Galiläa. Das brachte ihn auf den Gedanken, die Angelegenheit vor ein anderes Forum zu verweisen. Ueber Galiläa hatte er keine Kompetenz. Dort herrschte mit römischer Gutheißung als Tetrarch Herodes Antipas,[1] der Sohn Herodes' des Großen, des Mörders der Kinder von Bethlehem. Denn nur Judäa hatten damals noch die Römer nach der Verbannung des Ethnarchen Archelaus zur Provinz gemacht und als Verwalter derselben einen Prokurator unter der Oberleitung des Proconsuls von Syrien eingesetzt.

2. Die Gelegenheit schien äußerst günstig. Herodes war gerade aus seinem Reiche in jenen Tagen nach Jerusalem zum Osterfest gekommen. Vielleicht residirte er, wie wir oben bereits bemerkt haben, in der Burg seines Vaters.[2] Trotzdem die Beziehungen des Römers zu dem Idumäer damals nicht eben die angenehmsten waren, wahrscheinlich wegen der im Gebiete des Herodes von Pilatus widerrechtlich angeordneten Ermordung aufständischer Juden,[3] ward doch der Stolz des Römers nun durch die Größe seiner Verlegenheit besiegt. Nachdem er von den Juden vernommen, daß der Heiland wirklich aus Galiläa stamme, sendet er ihn dem Tetrarchen Herodes zu, damit er die Sache untersuchen möge. Diesem war der Herr und sein Wirken nicht unbekannt geblieben. Man hatte

---

[1] *Jos.* Antt. XVII, 11, 4.

[2] Daß er mit dem Prokurator dasselbe Haus, den Palast des Herodes bewohnt habe, wie Lichtenstein Lebensgesch. Jesu S. 432 vermuthet, ist unwahrscheinlich.

[3] Vgl. Luc. 13, 1.

ihm von den Wundern des Heilandes erzählt, und er glaubte nicht anders, als daß der von ihm getödtete Johannes der Täufer von den Todten auferstanden sei und nun unter diesem veränderten Namen seine Wirksamkeit erneuere.[1] Wie durch die blutschänderische Verbindung mit seiner Schwägerin, hatte er sich auch sonst durch viele Uebelthaten berüchtigt gemacht,[2] weßhalb der Heiland ihn an sittlicher Verderbtheit den Pharisäern an die Seite stellt[3] und ihn geradezu einen Fuchs nennt.[4] Er ging deßhalb mit dem Plane um, auch den Heiland aus dem Wege zu räumen, wenn man anders der Aussage seiner Genossen in der Sünde, der Pharisäer, Glauben schenken darf.[5] Jedenfalls hatte er damals diesen Plan nicht mehr; denn er thut nichts, um denselben zu realisiren. Er erscheint nur hocherfreut, mit dem wunderbaren Manne eine Unterredung anknüpfen zu können.[6] Diese Freude beruhte aber bei ihm lediglich auf Vorwitz; er wünschte vom Heilande ein Wunder zu sehen. Das war dem Herrn wohl bekannt. Auf die vielen neugierigen Fragen, die Herodes an ihn stellte, antwortete er darum nicht mit Einer Silbe. Die jüdischen Ankläger waren natürlich mit zu Herodes gezogen. Bei ihm setzten sie ihr Geschrei gegen Jesus fort. Aber dem Tetrarchen war es um nichts weniger als um eine gerichtliche Untersuchung zu thun. Da er mit Jesus seinen Zweck nicht erreichen kann, treibt er nur zu seiner Kurzweil den Spott mit ihm und schickt ihn dem Prokurator zurück. Auch bei Herodes müssen die Hierarchen von Jerusalem ihre frühere Klage über das Königthum des Heilandes wiederholt haben. Er hat wenigstens in ähnlicher Weise den Herrn verhöhnt, wie die Gerichtsdiener des Synedriums in der vorhergehenden Nacht. Ihr Hohn bezog sich auf den Hauptklagepunkt, daß Jesus sich für den Messias ausgebe. So verspottet auch Herodes den Heiland wegen seines Königthums. Da er ihn zu Pilatus zurückschicken will, läßt er ihm vorerst ein weißes Gewand anziehen.[7] Die weißen Kleider galten im Alter-

---

[1] Matth. 14, 1 f.
[2] Luc. 3, 19.
[3] Marc. 8, 15.
[4] Luc. 13, 31.
[5] Ebend.
[6] Luc. 23, 8.
[7] Luc. 23, 6 ff.

thum als die Prachtkleider. Vorzugsweise die Fürsten und Feldherren pflegten solche als Abzeichen ihrer Würde zu tragen.[1] Wir brauchen darum das λαμπρός[2] nicht im übertragenen Sinne von glänzend zu nehmen und es von einem purpurnen Gewande, als dem spezifischen Abzeichen der königlichen Würde zu verstehen.[3]

3. Herodes sah in der Zusendung Jesu von Seiten des Pilatus eine ihm erwiesene Aufmerksamkeit; und so ward das vorhin gestörte Einvernehmen zwischen Beiden wieder hergestellt.[4] Pilatus aber hatte einen andern Zweck im Auge gehabt, und dieser blieb durchaus unerreicht.

XIV.

Die Verurtheilung zur Kreuzesstrafe.

1. Zum größten Bedauern des Prokurators wird Jesus wieder vor sein Tribunal gebracht. Es war ihm nicht gelungen, die lästige Sache von sich abzuschieben; die Verlegenheit dauert fort. Einerseits erkennt er den Angeklagten für schuldlos an, andererseits bestürmen ihn die Juden. Da sinnt er auf einen Mittelweg. Den Heiland ohne Schuld zum Kreuzestode zu verurtheilen, kömmt ihn doch etwas hart an. Die gerade zur Osterzeit durch die große in Jerusalem anwesende Volksmenge ermuthigten

---

[1] Dies berichtet von Salomo *Jos.* Antt. VIII, 7, 3. Derselbe läßt Bell. Jud. II, 1, 1 den Archelaus nach dem Tode seines Vaters Herodes im weißen Gewande zum Tempel kommen, einen goldenen Thron einnehmen und vom Volke mit Jubelruf empfangen werden. Bei den Römern war das weiße Kleid gewöhnlicher, galt aber doch immer als eine Auszeichnung. *Tacit.* Hist. II, 89 läßt die Tribunen und die Ersten aus den Centurionen in weißen Gewändern erscheinen. Auch die Bewerber um Staatsämter bedienten sich derselben als Galatracht, weßhalb sie candidati genannt wurden.

[2] Luc. 23, 11: *περιβαλὼν αὐτὸν ἐσθῆτα λαμπράν.*

[3] So schon die Peschito: ܐܣܛܠܐ ܕܙܚܘܪܝܬܐ, während die Vulgata richtig veste alba hat. Ebenso *Lightfoot* Horae talm. in Joan. 19, 2.

[4] Luc. 23, 12.

und zu Aufständen nur zu sehr aufgelegten Juden durch gänzliche Strafverweigerung zu reizen, ist ihm bedenklich. Da ruft er denn nun die Hohenpriester und übrigen Synedristen zu sich, um mit ihnen zu verhandeln. Noch einmal hält er ihnen Alles vor, was sie bewegen konnte, von ihrer harten Forderung abzugehen. Da habt ihr mir einen Mann gebracht, so spricht er das Verhandelte resumirend zu ihnen, mit der Klage, er wiegele das Volk auf. In eurer Gegenwart habe ich die Untersuchung vorgenommen und ihn in nichts von allem dem, was ihr ihm Schuld gebt, schuldig gefunden. Selbst das Verfahren des Herodes sucht er zu Gunsten Jesu zu deuten. Auch Herodes, fährt er fort, hat ihn für schuldlos gehalten. Denn ich habe euch zu ihm hingesandt, und todeswürdiges ist an ihm nichts gefunden worden. Ich will ihn darum, so lautet die richterliche Resolution, geißeln und dann in Freiheit setzen lassen.[1] Bei einem römischen Beamten der damaligen Zeit, zumal bei einem Manne, wie uns Pilatus geschildert wird, kann eine solche Anomalie in der Rechtspflege, wie sie in jenen Worten lag, gar nichts Auffallendes an sich haben.

2. Das rechtswidrige Anerbieten aber muß von den Juden ohne Weiteres und zwar mit vieler Bestimmtheit abgelehnt worden sein. Denn wir treffen den erfinderischen Pilatus gleich wieder bei einem neuen Versuche an. Das Osterfest war bei den Juden der Erinnerung an die Befreiung aus ägyptischer Knechtschaft geweiht. Wie in späterer Zeit die Festbestimmungen des mosaischen Gesetzes um manche sinnbildliche Gebräuche erweitert wurden, so scheint auch die Gewohnheit aufgekommen zu sein, einem Gefangenen zu Ostern die Freiheit zu schenken. Es sollte dies an die Befreiung der Israeliten von den Aegyptern erinnern.[2] Die Römer, welche die nationalen Gebräuche der unterworfenen Völker schonten, behielten diese Sitte bei, und so konnte das Volk beim Paschafeste sich einen

---

[1] Luc. 23, 13 ff.

[2] Merkwürdiger Weise findet sich sonst keine Erwähnung dieses Gebrauches. Die Stelle aus Pesach. fol. 91, 1, welche *Schöttgen* Horae talmud. in Matth. 27, 15 beigebracht hat, ist, wie schon Paulus Exeget. Handb. S. 637 richtig erkannte, von viel allgemeinerer Bedeutung.

Gefangenen vom Prokurator losbegehren.[1] Daß bei der Hartnäckigkeit der Juden gegen Jesus sie gerade zu seinen Gunsten ihr Privilegium nicht in Anwendung bringen würden, war mit voller Sicherheit vorauszusehen. Aber wie die Verlegenheit den Menschen auch nach dem schwächsten Schatten von Rettung greifen läßt, selbst wenn sie hoffnungslos verloren scheint, so will Pilatus nun die Juden überreden, Jesum in Folge jenes Privilegiums loszubitten. Um seinen Zweck um so eher zu erreichen, stellt er Jesu einen gemeinen Mörder gegenüber und läßt dem Volke zwischen beiden die Wahl.[2] Dieser Contrast würde wohl in allen Fällen gewirkt haben, wenn es den Juden nur um Sühnung des Vergehens zu thun gewesen wäre. Aber der Haß der Hohenpriester gegen Jesum ließ sie selbst keinen Augenblick im Zweifel, und machte sie bereit, dem Volke die gleiche Gesinnung einzuflößen. Sie begehren Barrabas, einen Menschen, der sich an einem Aufstande betheiligt und in demselben Jemanden getödtet hatte.[3]

---

[1] So auch Ewald Gesch. des Volkes Israel V, 429 Anmerk. 1, Sepp Leben J. Ch. 2. Aufl. VI, 224. Andere, wie Rosenmüller Scholien zu Matth. 27, 15, Friedlieb Archäol. d. Leidensgesch. S. 111 f. leiten dies von römischen Gebräuchen her. Das einzige Analogon hierzu findet sich indeß bei den Lektisternien. Aber auch bei dieser Feier wurde eine andere Sitte beobachtet wie die in den Evangelien erwähnte. Den Sklaven wurden die Fesseln gelöst für die Tage der Feier; vgl. *Livius* V, 17. Entscheidend für unsere Ansicht sind die Worte bei Luc. 23, 17: *ἀνάγκην δὲ εἶχεν ἀπολύειν αὐτοῖς κατὰ ἑορτὴν ἕνα*, und die von Joh. 18, 39 dem Pilatus selbst in den Mund gelegten: *ἔστι δὲ συνήθεια ὑμῖν, ἵνα ἕνα ὑμῖν ἀπολύσω ἐν τῷ πάσχα.* Diese Worte bezeichnen mehr, als daß der Prokurator in Folge seiner Instruktion einen Gefangenen jährlich habe freigeben müssen. Den Juden stand es zu, denjenigen auszuwählen, den sie frei haben wollten (vgl. Matth. 27, 17 ff.). Hieraus geht klar hervor, daß die Freilassung keine Gewohnheit römischer Justiz, sondern ein Privilegium der Juden war.

[2] Matth. 27, 17.

[3] Marc. 15, 7 ff. Der Name *βαραββᾶς* ist jedenfalls ein Patronymikum aus dem chald. בַּר (Sohn) und רַבָּא (Lehrer) zusammengesetzt; der Mörder muß also noch einen andern Namen gehabt haben. Nach dem Scholion des Anastasius und einigen Handschriften hätte auch er *Ἰησοῦς* geheißen. Eine Bemerkung des Anastasius im cod. s. dürfte die Entstehung dieser Variante am natürlichsten erklären. Derselbe sagt nämlich, er habe mehre Handschriften gefunden, in denen die Frage des Pilatus an die Juden so gelautet

3. Unterdessen hatte die Gemahlin des Prokurators[1] zu ihm geschickt und ihn gewarnt vor einer harten Behandlung des Heilandes, da ein Traum über ihn sie viel gequält habe.[2] Man hat in der neuern Zeit oft Anstoß an diesem Traume genommen und ihn als eine abenteuerliche Sage aus der Geschichte entfernt.[3] Dies ist ebenso willkürlich und unbegründet, als es andererseits unnöthig erscheint, mit einigen ältern Erklärern an eine übernatürliche Entstehung des Traumes zu denken.[4] Die Gemahlin des Pilatus war wohl nicht eben damals zufällig in Judäa anwesend, sondern mit ihm in die Provinz gezogen. Denn das Gesetz aus den strengern Zeiten der Republik war schon in den Tagen des Kaisers Augustus in Vergessenheit gerathen, nach dem es dem Beamten nicht gestattet war, die Frau mit in die Provinz zu nehmen. Unter Tiberius fiel der Vorschlag zur Erneuerung dieses Gesetzes durch.[5] So war also auch die Gattin des Pilatus mit in die Provinz gezogen; sie war Augenzeugin der Wirksamkeit des Heilandes gewesen und auch wohl mit seinen Lehren und Thaten nicht unbekannt geblieben. Dem Römer selbst kam das ganze jüdische Wesen lächerlich vor, und für die religiösen Anschauungen des Volkes hatte er keinen Sinn.[6] Anders verhielt es sich mit den römischen Frauen. Ihr Gemüth fand in der israelitischen Religion

---

habe: *τίνα ϑέλετε ἀπὸ τῶν δύο ἀπολύσω ὑμῖν, ἰησοῦν τὸν βαραββᾶν ἢ ἰησοῦν τὸν λεγόμενον χριστόν.* Hiernach wäre der Zusatz zu *ἰησοῦς* wohl der Grund gewesen, weßhalb man *βαραββᾶς* für eine ähnliche Nebenbezeichnung hielt und aus der Unterscheidung der beiden Personen nach ihren Zunamen auf die Gleichheit des eigentlichen Namens schloß. Viel weniger wahrscheinlich ist, was Sepp Leben J. Ch. 2. Aufl. VI, 231 meint, daß man *ἰησοῦς* aus Ehrfucht vor diesem Namen später weggestrichen habe.

[1] Von spätern Historikern wird ihr Name Claudia Procula genannt, während schon einige Handschriften der lat. Uebersetzung des Evang. Nicod. ihr den Namen Procula geben, entsprechend dem *Πρόκλα* des griech. Textes. Vgl. *Thilo* Cod. apocr. I, 522.

[2] Matth. 27, 19.

[3] So Ewald a. a. O. V, 431 u. A.

[4] *Ignat.* ad Phil. c. 5 schreibt den Traum dämonischen Einflüssen zu Maldonat Comment. z. d. St. u. A. lassen ihn von Gott eingegeben sein.

[5] Vgl. *Tacit.* Annal. III, 33 sq.

[6] Vgl. Joh. 18, 35. 38.

viel Ansprechendes und Trostvolles im Gegensatz zu dem arg verkommenen, glaubensleeren Heidenthum der damaligen Zeit. Das Judaisiren war so verlockend für das weibliche Gemüth, daß selbst viele Damen der vornehmsten Kreise in Rom sich demselben nicht zu entziehen vermochten.[1] Warum soll die Gattin des Pilatus, in den Mittelpunkt jüdischen Lebens und jüdischer Religion versetzt, nicht ein lebhaftes Interesse zumal für letztere empfunden haben? Mag der Tadel, den ihr Gemahl im apokryphischen Evangelium des Nikodemus über sie ausspricht,[2] erfunden sein wie dies ganze Schriftstück; warum aber soll demselben nicht eine richtige Tradition zu Grunde liegen? Dem Gesagten gemäß muß es sogar sehr wahrscheinlich sein, daß sie Neigung zeigte zu jüdischen Ansichten und Gebräuchen.[3]

Unter diesen Umständen aber ist es nahezu undenkbar, daß sie nicht auch von der Wirksamkeit Christi gehört hatte und sich sehr für ihn interessirte. Fand eine Römerin in der jüdischen Religion viel Erbauliches trotz der zahlreichen Verstellungen, die sie auf Kosten des geistigen Gehaltes großentheils in einen äußerlichen Mechanismus verwandelt hatten, so mußte die höchste Vollendung religiös-sittlicher Lehren, wie sie Jesus vortrug, ihr Gemüth in gleichem Maße fesseln, indem der Ruf seiner wundervollen Thaten ihr reiferes Nachdenken in Anspruch nahm. Wollen wir sie nun auch nicht gerade mit den spätern Nachrichten zur

---

[1] Diesem Umstande verdankten die Juden manche Wohlthat. So zeigt sich selbst der grausame Nero günstig gegen sie, wie *Jos.* Antt. XX, 8, 11 erzählt: *τῇ γυναικὶ Ποππηΐᾳ, θεοσεβὴς γὰρ ἦν, ὑπὲρ τῶν Ἰουδαίων δεηθείσῃ χαριζόμενος.* In Damaskus waren nach *Jos.* Bell. Jud. II, 20, 2 die Frauen fast alle der jüdischen Gottesverehrung zugethan, und wurden darum von ihren auf das Verderben der Juden sinnenden Männern gefürchtet.

[2] Cap. 2: *οἴδατε ὅτι ἡ γυνή μου θεοσεβής ἐστι καὶ μᾶλλον ἰουδαΐζει σὺν ὑμῖν· λέγουσιν αὐτῷ· ναὶ οἴδαμεν.* In der lateinischen Uebersetzung ist der Terminus für Proselyt *θεοσεβής* ausgelassen dafür aber gesagt (*Thilo* Cod. apocr. I, 523): vos nostis quia uxor mea pagana est, et multas synagogas vestras aedificavit.

[3] Auch *Tischendorf* Pilati circa Christum judicio quid lucis afferatur ex actis Pilati. Lips. 1855. p. 16 sq. hält die Glaubwürdigkeit dieser Nachricht des Apokryphums gegen *Thilo* Cod. apocr. I, 521 sq. aufrecht.

Christin machen, oder sie gar mit den griechischen Menologien in die Zahl der Heiligen aufnehmen,[1] so kann doch die neue Lehre und die eigenthümliche Erscheinung Christi sehr leicht sie so lebhaft beschäftigt haben, daß sie — in jener Nacht davon träumte. Es scheint wohl nichts gewöhnlicher und natürlicher zu sein, als dies. Wir brauchen nicht einmal mit Henneberg[2] anzunehmen, die Frau habe am frühen Morgen, durch die Unruhe geweckt, von der Gefangennehmung und Vorführung des Heilandes gehört, sei dann wieder eingeschlafen und im Traume durch das Vernommene beunruhigt worden. Eben in der letzten Woche hatte der Herr viel von sich reden machen. Täglich hatte er im Tempel gelehrt, und täglich vermehrte sich sein Anhang. Der feierliche Einzug in Jerusalem war gewiß auch der Gattin des Pilatus nicht unbekannt geblieben. So konnte sie leicht gerade in jener Nacht von Traumbildern über Jesus beunruhigt werden, ohne gerade am frühen Morgen noch von ihm gehört zu haben.

Eine göttliche Eingebung des Traumes anzunehmen, erscheint darum überflüssig; aber eine providentielle Bedeutung hat derselbe dennoch, trotzdem er ohne alle Folge für die Entwicklung der bevorstehenden Katastrophe geblieben ist. Denn auf jeden Fall muß der Prokurator durch die von seiner Gattin ihm überkommene Nachricht in der Absicht bestärkt worden sein, den Herrn frei zu geben, was aber bei seinem Charakter nur die Folge hatte, die Verlegenheit zu vermehren. Er war zu arm an Gerechtigkeitssinn, um diese Absicht mit Entschiedenheit durchzusetzen, zu durchtrieben in seiner Politik, um zu Gunsten des Rechtes sich die Gefahr eines Volksaufstandes zu bereiten.

4. Pilatus fragt, um nichts unversucht zu lassen, zum zweitenmal die Juden, wen sie frei haben wollten, Jesus oder Barrabas, und äußert dabei seinen Wunsch, Jesum frei geben zu können.[3] Sie begehren wieder den Barrabas in Freiheit; Jesum aber an's Kreuz.[4] Noch will der Prokurator sich nicht zufrieden stellen.

---

[1] Vgl. *Calmet* Dictionar. s. v. Procla, *Matthaei* edit. II. N. T. ad Matth. 27, 19.

[2] A. a. O. S. 212.

[3] Luc. 23, 20. Matth. 27, 22. [4] Luc. 23, 21. Matth. 27, 22.

Noch einmal wiederholt er seine frühern Behauptungen von der Schuldlosigkeit des Angeklagten. Noch einmal macht er zur Vermittlung das rechtswidrige Anerbieten, Jesum geißeln und dann in Freiheit setzen zu lassen.[1] Aber die Juden bleiben hartnäckig. Da sie die Standhaftigkeit des Pilatus in seinem Urtheile über den Heiland gewahren, verstärken sie ihre Hartnäckigkeit. Mit erhöhter Kraft rufen sie ihm entgegen: An's Kreuz mit ihm![2]

An diesem wilden Tumult, der sich immer drohender ihm entgegenwarf, je mehr er den Schreiern zuredete, erkannte nun Pilatus sehr wohl, daß an ein Nachgeben von Seiten der Ankläger nicht zu denken sei. Die Verlegenheit wuchs mit jedem Augenblick. Endlich siegte die Klugheit über die Gerechtigkeit. Der Prokurator gibt den stürmischen Forderungen der Juden nach. Nur will er die Verantwortung des Bluturtheils nicht auf sich nehmen. Mag der Traum der Gattin, oder die persönliche Erscheinung des Heilandes selbst einen so erschütternden Eindruck auf ihn gemacht haben, noch in dem Augenblicke, in dem sein Wort über das Leben des Herrn entscheidet, wehrt er die Folgen der Entscheidung von sich ab. So war die alte, unbeugsame Römertugend in diesem Charakter entartet, daß sie das Leben eines Gerechten in der unbesiegbaren Ueberzeugung von dessen Schuldlosigkeit Preis geben konnte und sich durch einen bloßen feierlichen Protest hinreichend gerettet glaubte.

5. Der Prokurator läßt sich Wasser bringen, und wischt die Hände vor allem Volk unter den Worten: Ich bin unschuldig am Blute dieses Gerechten; mögt ihr's verantworten.[3] Was die symbolische Hand-

---

[1] Luc. 23, 22. [2] Luc. 23, 23. Matth. 27, 23.

[3] Matth. 27, 24. Die scheinbare Abweichung dieses Berichtes von dem des h. Johannes wird später zur Sprache kommen. So durchgreifend aber ist diese Abweichung auch nicht dem Scheine nach, wie z. B. *Tischendorf* Pilati circa Christum judicio quid lucis afferatur ex actis Pilati. Lipsiae 1855. p. 14 meint, der auch das *βῆμα*, auf dem Pilatus bei der Händewaschung saß (Matth. 27, 19), von dem, auf welches er sich zur Fällung des Urtheiles setzte (Joh. 19, 13), unterscheiden zu müssen glaubt. Matthäus selbst bezeichnet durch seine Erzählung vom Händewaschen des Pilatus *ἀπέναντι τοῦ ὄχλου* das *βῆμα* als vor dem Hause stehend.

lung bedeuten sollte, ist klar. Eine Waschung bedeutet Reinigung. In dieser Bedeutung kommen Waschungen bei allen Völkern vor. Theils sind sie dann Sinnbilder einer vorzunehmenden sittlichen Reinigung nach einer bösen That;[1] theils sind sie äußere Kundgebungen der vorhandenen Reinigkeit, Betheuerungen der Schuldlosigkeit, besonders wenn irgend ein Verdacht auf Jemanden ruht.[2] Merkwürdiger Weise aber findet sich in den Schriftdenkmälern des Alterthums kein einziges Analogon zu unserm Falle. Nirgendwo lesen wir sonst, daß es Gebrauch gewesen sei, die Verantwortung für eine Handlung durch jenes Sinnbild als von dem Thäter abgewandt zu bezeichnen. Freilich kann auch von einem solchen Gebrauche nicht füglich Rede sein. Gebräuche bilden sich nur für Verhältnisse, die sich häufiger wiederholen. Die Stellung, welche Pilatus einnehmen wollte, ohne es im Grunde zu vermögen, da sie eine unmögliche war, hatte so viel Sonderbares an sich, daß sie sich nicht leicht wiederholen konnte. Wie selten mag Jemand sich unterstehen, eine Handlung vollziehen und doch deren Verantwortung nicht tragen zu wollen? Daß sich nirgendwo ein Gebrauch vorfindet, diese Zwiestellung zu symbolisiren, ist ganz selbstverständlich. Aus diesem Grunde müssen wir die Frage als eine durchaus müßige bezeichnen, ob jene symbolische Handlung, welche Pilatus vornahm, jüdische oder römische Sitte gewesen sei.[3] Sie war eben gar keine Sitte. Wird die Frage aber allgemeiner gefaßt, und von der sonderthümlichen Bedeutung der Waschung in unserm Falle abgesehen, so ist sie wo möglich noch überflüssiger. Denn, wie wir bereits bemerkten, finden sich Waschungen als Sinnbilder der Reinigkeit oder der Reinigung bei allen Völkern des Alterthums.

---

[1] *Homer.* Il. VI, 266, *Herod.* Hist. I, 35, *Virg.* Aen. II, 718, *Ovid.* Fast. II, 45.

[2] 5. Mos. 21, 6 ff. Vgl. Ps. 26, 6.

[3] Für Ersteres entscheiden sich unter Andern Rosenmüller Altes und neues Morgenland V, 109, de Wette Comment. z. d. St., Friedlieb a. a. O. S. 123 f.; über Letzteres vgl. *Wolf* Curae phil. et crit. in N. T. ad h. l.

6. Diese symbolische Handlung also nahm auch der Prokurator vor, um durch sie einen ähnlichen Gedanken auszudrücken. Die dieselbe begleitenden Worte machten den Sinn klar. Die Juden wurden wenig dadurch in Verlegenheit gesetzt. Die Freude über den Sieg ließ sie bereitwillig dessen Folgen auf sich nehmen. Sein Blut, so antworten sie in wilder Frivolität dem Pilatus, komme über uns und unsere Kinder. Der Würfel war nun gefallen; über das Leben des Heilandes war der Stab gebrochen. Barrabas wird in Freiheit gesetzt; Jesus zum Kreuzestod verurtheilt.[1]

XV.

Die Vorbereitungen zur Kreuzigung.

1. „Die fürchterliche Vorrede zur Kreuzigung", sagt Hug,[2] „war die Geißelung." Es herrschte bei den Römern die Sitte, die Verbrecher vor der Anheftung an's Kreuz mit Ruthen oder Geißeln zu schlagen.[3] Indessen kam die Geißelung auch sonst vor ohne Verbindung mit der Kreuzesstrafe. Sie galt dann als eine gelindere Züchtigung.[4] Außerdem bediente man sich dieses grausamen Mittels auch mitunter als einer Art Folter, um Jemanden ein Geständniß zu erpressen. Hug hat in dem angeführten Aufsatze die Ansicht geäußert, zu letzterm Zwecke habe auch Pilatus bei Jesus jene Strafe in Anwendung gebracht. Unter Hinweisung auf Cicero's Rede für Cluentius hält er diese auch an Christus vollzogene Art der Geißelung für die furchtbarste unter allen.[5]

---

[1] Matth. 27, 25 f.

[2] Zeitschrift für die Geistlichkeit des Erzbisthums Freiburg 1830. V, 2.

[3] *Lipsius* De cruce. Brunsvigae 1640. Lib. II. cap. 2. *Kippingius* De cruce p. 43. Vgl. *Jos.* Bell. Jud. V, 11, 1: *μαστιγούμενοι δὴ καὶ προβασανιζόμενοι τοῦ θανάτου πᾶσαν αἰκίαν ἀνεσταυροῦντο τοῦ τείχους ἀντικρύ.*

[4] Apstg. 16, 22. 2. Cor. 11, 25.

[5] A. a. O. S. 5 ff.

Diese Ansicht kann höchstens eine Stütze finden in dem Verfahren, welches der Prokurator nach erfolgter Züchtigung einschlug. Er führte den Heiland gräßlich entstellt, wie er war, den Juden wieder vor mit den Worten: Seht, ich führe ihn heraus zu euch, damit ihr erkennet, daß ich keine Schuld an ihm finde. Letztere Worte sollen bei jener Auffassung das durch die Folter der Geißelung gewonnene Ergebniß enthalten. Ich habe ihn nun so schrecklich geißeln lassen, soll Pilatus damit sagen wollen, aber auch das vermochte ihn nicht zum Geständniß irgend einer Schuld zu bewegen. Da die Juden trotz des furchtbaren Anblicks und der bestimmten Aussage des Prokurators hartnäckig bleiben und ihr Geschrei erneuern: Kreuzige ihn! so weist sie Pilatus wieder ab mit der Behauptung, er finde keine Schuld an ihm. Noch einmal redet er mit dem Entstellten und wird von einem so mächtigen Eindrucke überwältigt, daß er von jenem Augenblicke an noch viel mehr entschlossen war, ihn freizugeben.[1] Diese ganze zwischen der Geißelung und Kreuzigung liegende weitere Verhandlung scheint anzudeuten, daß jene nicht „als die fürchterliche Vorrede" dieser, sondern als Mittel angewandt wurde, den Heiland zu einem Geständniß zu vermögen.

2. Indeß *scheint* dies auch nur so. Die beiden ersten Evangelisten sagen ausdrücklich, gleichzeitig mit der Freilassung des Barrabas habe Pilatus dem Willen der Juden bezüglich des Heilandes nachgegeben, er habe ihn, nachdem er ihn gegeißelt, zur Kreuzigung ihnen überlassen.[2] Matthäus erwähnt noch dazu die besprochene feierliche Form, unter der Pilatus die Verantwortung für das Bluturtheil vorher von sich habe abwälzen wollen.[3] Die Art und

---

[1] Joh. 19, 4 ff.

[2] Matth. 27, 26. Marc. 15, 15. Da diese Stellen klar dafür sprechen, daß der Kreuzigung nach der gewöhnlichen römischen Sitte als Einleitung der Todesstrafe die Geißelung voraufgeschickt wurde, so hat *Brückner* mit de Wette zu Joh. 19, 1 diese Geißelung von der bei Johannes an d. St. erwähnten unterschieden. Da aber Jesus jedenfalls nicht zweimal gegeißelt worden ist, so sind wir genöthigt, die beiderseitigen Berichte auf andere Weise in Einklang zu bringen. Die folgende Auffassung des Johanneischen Referates wird, wie uns scheinen will, am natürlichsten das Einverständniß herstellen.

[3] Matth. 27, 24.

Weise, wie Pilatus nach vielem, stürmischem Drängen dem Willen der Juden nachgibt, wie er nicht direct in der eigentlich richterlichen Form das Urtheil fällt, sondern, wie die Evangelisten sagen, den Heiland den Juden zur Kreuzigung übergibt, eben diese Art und Weise der Verurtheilung machte ein nochmaliges Aufnehmen der Verhandlungen möglich. Noch einmal versucht der Prokurator, von der Schuldlosigkeit Jesu überzeugt und durch tiefe Eindrücke erschüttert, die Juden zur Milde umzustimmen. In seiner ganzen Entstellung läßt er den Heiland vor sie hintreten, um durch den grausigen Anblick ihr Mitleid für ihn in Anspruch zu nehmen. Noch einmal setzt er den Schein römischer Festigkeit ihnen entgegen, und läßt sich erst durch Drohungen bewegen, seine frühere Einwilligung zu wiederholen und die Fortsetzung der durch die Geißelung schon begonnenen Exekution zuzugeben. Diese Auffassung des Johanneischen Berichtes wird sich später in der zusammenhängenden Darstellung der Ereignisse noch augenscheinlicher rechtfertigen. Als möglich muß sie jetzt schon anerkannt werden. Damit aber fällt der Beweisgrund, auf den sich die Hug'sche Ansicht stützt, von selbst weg. Andererseits lassen die Berichte der beiden ersten Evangelisten dieselbe gar nicht zu. Denn wollen wir diese nicht für ungenau ausgeben, so ist die Geißelung mit der Uebergabe zur Kreuzigung auf's engste verbunden gewesen. Pilatus hat erklärt, er wolle unschuldig sein am Blute des Gerechten, d. h. mit andern Worten, er hat mit einem seltsamen Vorbehalt in die Hinrichtung des Gerechten eingewilligt. Da übergibt er, sagen jene Evangelisten, ihnen Jesum zur Kreuzigung, nachdem er ihn hat geißeln lassen, und den Barrabas läßt er frei. Hieraus geht klar hervor, daß die Bestimmung Jesu zum Kreuzestod vor der Geißelung erfolgte. Wenn es heißt, die Uebergabe sei geschehen nach erfolgter Geißelung, so ist damit die faktische Uebergabe, nicht die Einwilligung des Pilatus in die Absicht der Juden gemeint.

3. Hiernach kann bei Jesus die Geißelung keine andere Bedeutung gehabt haben, als die einer „fürchterlichen Vorrede" zum Kreuzestod. Mit vorstehender Auslegung ist zugleich die andere noch übrig bleibende Möglichkeit abgewiesen, die Geißelung als eine mildere Correktion aufzufassen. Die Gründe, welche wir gegen die Hug'sche

Ansicht geltend machten, sprechen auch gegen diese in der neuern Zeit von Friedlieb[1] und Bleek,[2] früher von Gretser[3] und Jansenius[4] vertretene Muthmaßung. Es beruht diese nur auf einem Mißverständniß zweier bereits angeführter Stellen des Evangelisten Lucas. Dieser erzählt nämlich, Pilatus habe mit seiner Behauptung von der Schuldlosigkeit Jesu, um die Juden zu befriedigen, das Anerbieten verbunden, ihn zu geißeln und dann freizugeben.[5] Es versteht sich von selbst, daß der Prokurator hiermit die Geißelung als für sich selbst bestehende Strafe gemeint habe ohne Beziehung zur Kreuzigung. Aber dies Strafanerbieten darf nicht mit der spätern Vollziehung der Geißelung verwechselt werden. Jenes wurde von den Juden entschieden abgelehnt; diese geschah, nachdem der Prokurator bereits dem Ansinnen der Juden nachgegeben hatte, sie war also die „Vorrede" der Kreuzigung.[6]

4. Die Furchtbarkeit der Geißelstrafe wird uns von den Alten einstimmig bezeugt. Mit grellen Farben malt Cicero in seiner Verrinischen Anklage[7] die Schrecklichkeit jener Züchtigung aus. Philo gibt uns eine ganz ähnliche Beschreibung derselben in seiner gegen Flaccus gerichteten Schrift. Unter der Geißelung, so erzählt er, seien viele zusammengestürzt und alsbald gestorben, andere für lange Zeit auf's Krankenlager geworfen worden.[8] So nahe aber

---

[1] Archäol. der Leidensgesch. S. 116.

[2] Synopt. Comment. II, 459. [3] De cruce tom. I, p. 22 sq.

[4] Comment. in harm. Evang. c. 142. Hier wird jedoch diese Ansicht insofern beschränkt, als Pilatus schon bei der Geißelung geahnt haben soll, daß ihr doch die Kreuzigung folgen werde.

[5] Luc. 23, 16. 22.

[6] Darum richtig der h. Hieronymus (in Matth. c. 27): Sciendum est, Pilatum Romanis legibus ministrasse, quibus sancitum erat, ut qui crucifigeretur prius flagellis verberetur. Ebenso *Lamy* Comm. in harm. Evang. V, 33, Schegg Die h. Evang. III, 434.

[7] Act. II, lib. 5, c. 54.

[8] In Flacc. §. 10: *προστάττει πάντας περιδυθέντας αἰκισθῆναι μάστιξιν ... ὡς ἐκ τῶν πληγῶν τοὺς μὲν φοράδην ἐκκομισθέντας αὐτίκα τελευτῆσαι, τοὺς δὲ νοσήσαντας ἐπὶ πλεῖστον χρόνον εἰς ἀπόγνωσιν σωτηρίας ἐλθεῖν.* In dem Berichte der Christengemeinde von Smyrna (bei *Euseb.* IV, 23) über die erdulteten Marter heißt es, Einige seien gegeißelt worden, daß man die Adern und Eingeweide habe sehen können.

stand wegen ihrer Furchtbarkeit diese Züchtigung der Todesstrafe selbst bei den Juden, die doch in der Härte der Bestrafung von den Römern weit überboten wurden,[1] daß wir in der Gemara von Jerusalem die Frage aufgeworfen finden, ob nicht, wie das Todesurtheil selbst, so auch das Erkenntniß auf Geißelung zur Kompetenz des großen Synedriums gehöre.[2] Es mag freilich nicht immer diese Strafe auch bei den Römern mit derselben Härte vollzogen worden sein. Wir wissen, daß man sich zuweilen natürlicher Ruthen, gewöhnlich von der Ulme genommen,[3] zuweilen eigentlicher aus Stöcken und ledernen Riemen verfertigter Geißeln bediente. Letzteres war sowohl schimpflicher für den, an welchem die Strafe vollzogen wurde, als auch schmerzlicher. Spottend sagt Cicero in seiner Rede für Rabirius von einem Tribunen, die lex Porcia habe die römischen Bürger von den Ruthen befreit, jener aber habe in seiner Milde die Geißeln wieder eingeführt.[4] Die vielen Rohheiten und Mißhandlungen, welche die römischen Soldaten der richterlichen Exekution in unserm Falle hinzufügten, lassen uns schließen, daß sie bei der Geißelung ihrer Unmenschlichkeit keine Schranken setzten und in der härtesten Weise die Strafe vollstreckten. Auch der Umstand, daß Pilatus durch den entsetzlichen Anblick Jesu die Juden noch im letzten Augenblick zum Mitleid zu bewegen versucht, zeigt, daß die Folgen der Mißhandlung eine selbst den an Blut-Scenen gewohnten Römer frappirende Höhe erreicht haben müssen.

5. Besonders wurde die Härte der an Christus vollzogenen Geißelung vermehrt dadurch, daß sie im Hause des Pilatus selbst, und nicht an der Richtstätte vorgenommen ward. War die Geißelung der Anfang der Todesstrafe, so geschah sie in der Regel am Orte der Hinrichtung.[5] Man wird dann schon viel schneller und leichter über dieses grausame Vorspiel hinweggegangen sein, um zur

---

[1] Vgl. Sepp Leben J. Ch. 2. Aufl. VI, 240. 244 ff.
[2] Sanhedr. I, 2.
[3] Vgl. Hug Zeitschr. u. s. w. V, 3.
[4] Orat. pro Rabir. cap. 4: Porcia lex virgas ab omnium civium Romanorum corpore amovit: hic misericors flagella retulit.
[5] Vgl. *Kippingius* De cruce p. 48.

Hauptsache zu kommen. Nahm man sich Zeit dazu und trennte die Geißelung von der Kreuzigung dadurch, daß man sie im Gerichtslokale selbst noch exequirte, wie in unserm Falle, so wird sie an Grausamkeit der Ausführung wesentlich gewonnen haben. Dazu kam, daß man in diesen Lokalen jedenfalls die geeigneten Vorrichtungen besaß, die Strafe möglichst leicht und nachdrücklich vollziehen zu können. Unter dieser Vorrichtung ist vorzüglich die Säule[1] zu nennen, an welche man das unglückliche Opfer barbarischer Gerechtigkeitspflege befestigte. Diese Säule hatte halbe Mannshöhe und diente dazu, den Verurtheilten in der Weise durch Anbinden in eine feste Lage zu bringen, daß er nicht durch Zuckungen und Krümmungen die Wucht der Schläge zu brechen im Stande war. Der entblößte und gebogene Rücken bot in dieser Lage sich als das nie zu verfehlende Ziel der grausamen Hiebe dar. Man wird eine solche Säule in allen Gebäuden gehabt haben, in denen man zu Gerichte saß. Da nun der Prokurator manchmal nach Jerusalem kam und daselbst das Richteramt ausübte, so wird in dem für seinen Aufenthalt bestimmten Lokale auch eine derartige Säule gewesen sein. Wurde Jemand zur bloßen Geißelung verurtheilt, so geschah diese ja im Richthause selbst, und da wird denn der Prokurator auch wohl dafür gesorgt haben, daß zur Erleichterung des Geschäftes eine solche Vorrichtung vorhanden war.

6. Mit diesen Bemerkungen scheint sich die Frage von selbst zu erledigen, ob Christus an einer solchen Säule gegeißelt worden sei oder nicht. Da man nicht unmittelbar vor der Kreuzigung auf der Richtstätte die Geißelung an ihm vollzog, sondern im Richthause des Pilatus, so ist es an und für sich höchst wahrscheinlich, daß die Vollziehung der Strafe an der Säule Statt gefunden hat. Die Tradition bestätigt diese Annahme. In Jerusalem zeigte man noch die Säule im vierten Jahrhundert, an der Christus jene Strafe

---

[1] Man scheint sich auch wohl eines hölzernen Pfahles mitunter bedient zu haben. So sagt *Dio Cassius* Hist. XLIX, 22: *Ἀντίγονον ἐμαστίγωσε σταυρῷ προσδήσας — καὶ μετὰ τοῦτο ἀπέσφαξε.* Daß der Geschichtsschreiber hier mit *σταυρός* nicht das Kreuz bezeichnet, sondern das Wort im ursprünglichen Sinne von Pfahl gebraucht, ist selbstverständlich.

erlitten habe. Ob diese Reliquie ächt war oder nicht, hat für unsere Frage keine Bedeutung; daß man sie zeigte, ist Beweis genug für das Bestehen der Tradition, der Heiland sei bei der Geißelung an eine Säule festgebunden gewesen. Schon der Pilger von Bordeaux, der im Jahre 333 das h. Land besuchte, und uns die Beschreibung seiner Wallfahrt hinterließ, hat die Säule in Jerusalem selbst gesehen.[1] Ebenso heißt es in dem Briefe des h. Hieronymus an die Eustochium, in Jerusalem habe man der Paula, ihrer Mutter, jene Säule noch gezeigt.[2] Uebereinstimmend hiermit singt der h. Prudentius:

Vinctus in his Dominus stetit aedibus atque columnae
Annexus tergum dedit ut servile flagellis.
Perstat adhuc templumque gerit veneranda columna
Nosque docet cunctis immunes vivere flagris.[3]

Auch bei Gregor von Tours[4], Beda[5] u. A. hat sich jene Tradition noch erhalten.

7. Wo die Geißelung Statt gefunden habe, ist ungewiß; jedenfalls nicht im Innern der Prokuratur. Denn der Evangelist Marcus berichtet uns, man habe nach der Geißelung den Heiland in das Prätorium abgeführt.[6] Auch die Personen, welche hier die grausame Verhöhnung des Heilandes vornahmen, waren andere, als die, welche die Geißelung vollzogen hatten. Diese werden die Soldaten des Prokurators genannt,[7] und von ihnen heißt es, sie hätten die ganze Kohorte zur Verspottung Christi zusammengerufen. Der Ausdruck „die ganze Kohorte" ist hier nicht zu urgiren; er ist nur gewählt im Gegensatz zu den Wenigen, welche sich an der Geißelung betheiligt hatten und bezeichnet die ganze, eben vorhandene Abtheilung der Kohorte. „Die Soldaten des Prokurators"

---

[1] Itinerar. Burdigalense p. 590 ed. Wesseling: et columna adhuc ibi est, in qua Christum flagellis ceciderunt.

[2] Epitaph. Paulae ad Eustoch. ed. Martian. t. 4, p. 2, pag. 674: Ostendebatur illi columna ecclesiae porticum sustinens infecta cruore Domini ad quam vinctus dicitur flagellatus.

[3] Diptych. carm. XLI. (ed. Parmae 1788, II, 227).

[4] De gloria mart. c. 7.

[5] De locis sanctis c. 3.

[6] Marc. 15, 16.

[7] Matth. 27, 27.

aber sind wohl nicht einige zufällig aus der Kohorte ausgewählte und zur Geißelung kommandirte gewesen, sondern diejenigen, welche die nächste militärische Begleitung, die Leibwache des Prokurators bildeten.

8. Nachdem die Soldaten im Prätorium zusammengekommen, begannen sie, der mit Grausamkeit vollzogenen Geißelstrafe des Gesetzes durchaus widerrechtlich spöttische Mißhandlungen hinzuzufügen. Als König der Juden hatte sich der Heiland bekannt, und als solchen hatte Herodes ihn verspottet. Die römischen Soldaten ahmten diesen Hohn in der grausamsten Weise nach. Eines Soldatenmantels bedienten sie sich zu diesem Zwecke, der durch seine rothe Farbe an den königlichen Purpur erinnern sollte. Aus Dornen flochten sie einen Kranz und drückten dem Heilande diesen als Krone aufs Haupt. Man hat sich Mühe gegeben, den Dorn ausfindig zu machen, der wohl am ehesten für den zu jener Schandthat ausgewählten zu halten wäre.[1] Meist nimmt man heutzutage an, es sei das bei Jerusalem viel vorkommende Lycium spinosum, von den Arabern Schaukun genannt, zu jenem Zwecke gebraucht worden; Sicheres läßt sich indessen hierüber nichts ermitteln. Statt des Scepters drückten sie ihm ein Rohr in die Hand und schlugen ihn damit auf's Haupt. Selbst den Spott auf die übliche Huldigung der Könige vergaßen die Grausamen nicht. Zu diesem Ceremoniell gehörte das Niederfallen zur Erde und der Kuß.[2] Auch sie warfen sich vor dem Heilande nieder mit den höhnenden Worten: Sei gegrüßt, König der Juden, und statt ihn zu küssen, spieen sie ihm in's Angesicht. Ungesetzlich war diese grausame Scene jedenfalls, und nur in der wirren Willkürherrschaft, unter der das Land damals seufzte, findet es seine Erklärung, daß derartige Handlungen unter den Augen der vorgesetzten römischen Behörde vorkommen konnten. Indessen sind die Soldaten doch wohl nicht von selbst auf jenen Gedanken gekommen, vielmehr scheint es eine häufig vorkommende Demonstration gewesen zu sein, die man unter ähn-

---

[1] Vgl. Hug Zeitschrift für die Geistlichkeit des Erzb. Freiburg. V, 9.
[2] Vgl. *Bucher* Antt. bibl. p. 677.

lichen Formen, wenn auch nicht mit jener Grausamkeit, gegen unliebsame Herrscher oder Usurpatoren vornahm. So erzählt uns Philo von einer ganz ähnlichen Scene in Alexandrien. Die Alexandriner hatten kaum von der Durchreise des Königs Agrippa durch ihre Stadt gehört, als sie den Entschluß faßten, seine Person zum Gegenstande einer Demonstration ihres Judenhasses zu machen. Sie greifen einen Narren Namens Karabas auf. Aus einer Papyrusstaude bilden sie einen Kranz statt des Diadems, einen Fußteppich hängen sie ihm um statt des Königsmantels, und ein Papyrusrohr stellt das Scepter vor. Mit Stöcken statt Lanzen versehen stellen sich Einige um ihn her als seine Leibwache, und Andere kommen, spottweise ihm zu huldigen oder Bitten vorzutragen.[1] Dieses Beispiel als ein etwas gutmüthigeres Seitenstück zur Verspottung des Heilandes erklärt uns wenigstens die Entstehung eines so frivolen Gedankens in den Köpfen der Soldaten und die stillschweigende Zulassung seiner Ausführung von Seiten des Prokurators. Auch Jesum sahen die Römer für einen seinem Volke unliebsamen Thron-Usurpator an, und da lag es denn nahe, den auch sonst vorkommenden Unfug der Verhöhnung an ihm in grausamer Weise zur Anwendung zu bringen. So gaben die Römer der Anklage der Juden den faktischen Ausdruck: die Verspottung war die furchtbare Inschrift der Geißelstrafe.

9. Die Gestalt des Gegeißelten und mit den Spott-Insignien der Königswürde Bekleideten erregte das Mitleiden des an Blut-Scenen gewöhnten heidnischen Prokurators. Noch im letzten Augenblick, oder vielmehr noch nach demselben sucht er dem Blutdurst der Juden Einhalt zu thun. Richterlich hatte er in ihre Forderungen eingewilligt. Der Anfang der Vollstreckung des Todesurtheils war bereits erfolgt in der Geißelung. Das häufige Vorkommen gesetzlicher Anomalien, wie in unserm Prozesse so auch in der Rechtspflege der damaligen Zeit überhaupt, läßt das Ansinnen nicht befremdend erscheinen, welches nun der Prokurator an die Juden stellt. Nachdem er selbst die Entsetzen erregende Gestalt des Mißhandelten be-

---

[1] *Philo* in Flacc. § 6.

trachtet, gehet er wieder hinaus zu den auf die Kreuzigung ungeduldig harrenden Juden. Ich führe ihn zu euch hinaus, so redet er sie an, damit ihr erkennet, daß ich keine Schuld an ihm finde.[1] Wie wir früher gesehen, hatten diese Worte nicht den Sinn, als ob Pilatus den Juden das Ergebniß einer letzten unter Peinigungen vorgenommenen Abfrage des Heilandes mitgetheilt habe. Vielmehr soll das Herausführen Jesu die Juden nur von der Festigkeit seines Urtheils überzeugen, daß der Angeklagte schuldlos sei. Die Juden sollen daran erkennen, wie sehr der Prokurator sich gegen die weitere Strafvollziehung sträubt. Zugleich soll der Heiland selbst durch sein entsetzliches Aussehen die Herzen seiner Volksgenossen zur Milde stimmen.

Aber der Zweck wird nicht erreicht. Auf den Befehl des Prokurators tritt Jesus heraus. Die blutigen Spuren der Geißelung trägt er an seinem Leibe, den der rothe Mantel nothdürftig bedeckt. Bei dieser Scene kann Pilatus sich nicht enthalten, seinem eigenen Mitleiden Ausdruck zu verleihen in den Worten: Sehet den Menschen![2] Man hat umsonst in diesen Worten eine Hinweisung auf die Unmöglichkeit finden wollen, daß ein solcher König ferner noch Schaden anrichten werde.[3] Der Prokurator will nicht etwa sagen: Wie vermag denn dieser so elend zugerichtete Mann sein Unternehmen noch forzusetzen. Er ist völlig unschädlich gemacht, und damit solltet ihr euch begnügen. Dies wäre durch jenen kurzen Ausruf gar zu wenig verständlich ausgedrückt. Jener Ausruf ist nur ein Ausruf des Mitleidens, der das gleiche Gefühl in den Herzen der Juden erregen soll.

10. Viele unter diesen scheinen auch wirklich gerührt worden zu sein. Während sonst der ganze Volkshaufe im Tumulte Jesum an's Kreuz verlangt, aufgeregt von den Hierarchen,[4] werden nun bloß die Hohepriester und Gerichtsdiener genannt.[5] Wir müssen hieraus

---

[1] Joh. 19, 4. [2] Joh. 19, 5.

[3] So z. B. *Bynaeus* De morte J. Ch. III, 154, Lücke zu Joh. 19, 5, Neander Leben Jesu S. 632.

[4] Matth. 27, 22 ff., Marc. 15, 8. 11 ff., Luc. 23, 4 f. 17 ff. Joh. 18, 40.

[5] Joh. 19, 6.

schließen, daß die große Masse des Volkes schwieg. Das konnte auch nicht anders sein. Vielen von ihnen war der Heiland bekannt durch seine Lehre und sein Wirken, Manchen hatte er persönlich Wohlthaten erwiesen. Nur durch den der Menge eigenen Wankelmuth und die fanatischen Bemühungen der Hohenpriester ist das Auftreten des Volkes beim römischen Prokurator gegen Jesum wenige Tage nach dessen feierlichem Einzuge in Jerusalem erklärbar. Kein Wunder, daß der Entsetzen erregende Anblick des vor Kurzem noch so hoch Gefeierten Viele auf Augenblicke stutzig macht. Die Hohenpriester aber mit ihren Dienern waren in ihrem eingefleischten, persönlichen Haß gegen den Heiland diesem Eindrucke nicht zugänglich. Sie rufen, das Schweigen des Volkes nicht achtend: Kreuzige ihn, kreuzige ihn! Vielleicht, daß die veränderte Stimmung, welche der Prokurator unter den Juden wahrnahm, ihn ermuthigte; — genug, er weist das Ansinnen nun entschieden von sich ab. Kreuzigt ihr ihn, antwortet er den Hohepriestern, denn ich finde keine Schuld an ihm.

11. Diese Aufforderung des Pilatus an die Juden, ihn selbst zu kreuzigen, ist vielfach mißverstanden worden. Man hat darin einen Beweis finden wollen für die Autonomie des Synedriums in der damaligen Zeit. Aber schon der Umstand, daß der Prokurator die Kläger auffordert, ihren Angeklagten selbst zu k r e u z i g e n, läßt schließen, daß er mit jenen Worten den Prozeß nicht rechtlich vor das jüdische Forum verweisen wollte.[1] Ueberdies hätte er dasselbe bereits früher thun müssen, wenn er überhaupt glaubte, auf diese Weise von der lästigen Untersuchung befreit werden zu können. Die unmittelbar folgende Berufung der Juden endlich auf ihr eigenes Gesetz, und des Prokurators Verlegenheit in Folge dessen zeigt klar, daß seine Worte anders aufgefaßt werden müssen. Die richtige Auffassung derselben wird uns nahe gelegt durch den begründenden

---

[1] Daß die Juden die Kreuzigung über Jemanden verhängten als gesetzliche Strafe, wird mit Unrecht behauptet von *Möbius* De crucis supplicio (Sylloge Dissertt. ad N. T. Amstelod. 1702 p. 234 sqq.). Ueber die vier gesetzlichen Arten der Todesstrafe bei den Juden vgl. *Selden* De synedr. p. 890 sqq.

Zusatz: denn ich finde keine Schuld an ihm. Pilatus will also sagen: Ich kann die Verantwortung der blutigen That nicht auf mich nehmen, da ich den Angeklagten für schuldlos halte, einen Schuldlosen aber nicht unter meiner Verantwortung kreuzigen lassen will. Jene Worte sind demnach als eine stärkere Wiederholung des in seinem Händewaschen liegenden Gedankens anzusehen. Als er diese symbolische Handlung vornahm, schob er nur die Verantwortung von sich, gab aber seine Soldaten zur Ausführung der Strafe hin. Er war es, der Jesum geißeln ließ. Nun jedoch wollte er die weitere Vollziehung des Urtheils nicht mehr unter seinem Namen geschehen lassen. Jene Aufforderung an die Juden hat also anders keinen Sinn, als daß sie ihnen alles Weitere überläßt. Mochten sie die Strafe ausführen lassen, durch wen es ihnen beliebte, er wollte es nicht verhindern, aber auch seine Autorität und seine Soldaten nicht dazu hergeben, weil er den Verurtheilten für schuldlos hielt.

12. Auf diese Weise fanden die Juden ihre Forderung nicht befriedigt. Freilich hätten sie den Heiland nun tödten können, ohne schlimme Folgen für ihre That von Seiten der römischen Prokuratur zu fürchten zu haben; aber das wäre keine Hinrichtung gewesen, sondern Mord. Sie hatten früher den Versuch mehre Male wiederholt, den Heiland meuchlings aus dem Wege zu räumen, jedoch stellte sich ein solches Unternehmen in der letzten Zeit wegen des vielen und begeisterten Anhangs, den Jesus fand, als höchst bedenklich dar. Darum hatten sie es nun versucht, dem Scheine nach wenigstens mit den ihnen zu Gebote stehenden gesetzlichen Mitteln gegen den Heiland vorzugehen. Um dies auszuführen, waren sie eben beim römischen Prokurator erschienen. Er allein konnte nach dem damals im Lande herrschenden Rechte die Todesstrafe über den Heiland verhängen. Eine solche Aufforderung des Prokurators, wie die in Rede stehende, stand also der Verweigerung des Todesurtheiles, der Abweisung ihrer Klage völlig gleich. Jener Aufforderung Folge geben, und den vorgesetzten Zweck nicht erreichen, war eins und dasselbe. Darum bestehen sie denn von Neuem, und zwar um so heftiger, je standhafter sich der Prokurator zeigt, auf der Forderung der gesetzlichen Exekution. Nur zu gut erkennen

sie den Grund der Weigerung des Pilatus. So eben noch vernehmen sie ihn aus seinem eigenen Munde: er findet keine Schuld an ihm. So oft hatte er dies schon wiederholt, und sie hatten mit einem solchen Eifer Alles umsonst aufgeboten, den Prokurator vom Gegentheil zu überzeugen, daß sie von einer neuen Wiederholung ihrer alten Anklage keine Frucht erwarten konnten. Um zu ihrem Ziele zu gelangen, sahen sie darum keinen andern Weg offen, als eine neue Klage aufzustellen, in der Hoffnung, daß Pilatus sie begründet finden werde.

Dies geschieht. Sei es nun, daß Noth und Verlegenheit ihnen das offene Geständniß erpreßte, oder sei es, daß sie dem Römer die Möglichkeit abschneiden wollten, nach eigener Ueberzeugung sich ein selbstständiges Urtheil über die Klage zu bilden: sie berufen sich auf den Inhalt ihres Gesetzes und das Urtheil ihres Synedriums. Wir haben ein Gesetz, so antworten sie dem Prokurator, und nach diesem unserm Gesetze muß er sterben, weil er sich selbst zum Sohne Gottes gemacht hat.[1] Diese Aenderung der Klage, obgleich faktisch nach jüdischer Anschauungsweise nur formell, enthielt für den Römer Verlegenheit genug. Das bis jetzt Verhandelte schien umsonst zu sein; er sah sich auf eine ganz neue Untersuchung angewiesen, und zwar auf eine Untersuchung, deren Objekt ihm so ferne lag, als er es vorhin von sich abgewiesen hatte, selbst ein Jude zu sein. Daß die ganze Sache nun auf das jüdisch-theologische Gebiet hinübergezogen war, erkannte er nur zu gut. Aber wie sollte er, der Römer, darüber richten? Außerdem mußte jene eigenthümliche Beschuldigung, verbunden mit der ihm von seiner Gattin ertheilten Warnung, in seiner Verlegenheit einen unheimlichen Eindruck auf ihn machen. Nun wußte er erst recht nicht mehr, was er von diesem merkwürdigen Manne zu halten habe. Darum fügt auch der Evangelist hinzu: Als er das vernahm, da fürchtete er sich noch mehr.[2]

13. Ohne sich in seiner Verlegenheit von den Juden über jene Beschuldigung nähern Aufschluß ertheilen zu lassen, geht er zu Jesus, der mittlerweile wieder abgeführt worden war, in's Richthaus hin-

---

[1] Joh. 19, 7. [2] Joh. 19, 8.

ein zu neuem Verhöre. Von ihm selbst sucht er einen Aufschluß zu erhalten über die Anklage der Juden, welcher gemäß Jesus sich selbst zum Sohne Gottes gemacht habe. Daher die Frage: wo bist du her? Es war ihm wohl bekannt, daß der Heiland aus Galiläa stammte; als Antwort auf seine Frage wünschte er ein Selbstbekenntniß Jesu über seine Person und seine persönliche Herkunft, nicht eine Aussage über den Ort seiner Geburt oder seines Aufenthalts. Diese Antwort sollte ihm den Schlüssel bilden zum Verständniß jener Beschuldigung, und dieses die Grundlage eines sichern selbstständigen Urtheils über die Klage selbst. Der Heiland schweigt auf seine Frage. Der römische Prokurator war nicht in der Gemüthsverfassung, eine Erklärung Jesu über seine Herkunft und sein Wesen begreifen zu können. Dazu gehörten Voraussetzungen, die der Römer nicht nur nicht besaß, sondern sich sogar nach seinem eigenen Geständniß anzueignen verschmähte.[1] Aus diesem Grunde hielt der Heiland eine Beantwortung jener Frage für nicht angebracht.

Das erregt den Unwillen des Pilatus. Du redest nicht mit mir? so spricht er zu ihm: Weißt du nicht, daß ich die Gewalt habe, dich zu kreuzigen, und auch die Gewalt, dich loszulassen? Diese Drohung, wie widerrechtlich und willkürlich sie auch klingt, war in Anbetracht der unheimlichen Lage, in der sich der Prokurator in Folge des Schweigens Jesu befand, sehr erklärlich, und weniger strafbar als sein früheres Verfahren. Die letzte Frage beantwortet ihm der Herr, und in dieser Antwort lag zugleich eine dunkle Andeutung dessen, was der Prokurator mit der unbeantwortet gebliebenen Frage zu erfahren wünschte. Du hättest keine Gewalt über mich, so lautet nun die feste, freimüthige Antwort des Herrn, wäre sie dir nicht von oben gegeben; darum hat der, welcher mich dir überantwortete, eine größere Sünde auf sich.[2] Zwei Gedanken sprach Jesus in dieser Antwort aus, die den Prokurator auf's Tiefste erschüttern mußten. Seine Gewalt bestritt ihm der Heiland nicht, aber er verwies ihn auf den, der sie ihm verliehen. In dieser Hinweisung lag für den Richter eine Erinnerung an

[1] Joh. 18, 35. [2] Joh. 19, 9 ff.

seine Verantwortung, die ihm beim Anblicke des Mißstellten, von dessen Lippen sie kam, doppelt schwer auf die Seele fiel. Es lag darin eine geheimnißvolle, dunkle Andeutung auf ein zwischen dem Schuldlosen und dem Verleiher der Gewalt bestehendes Verhältniß, die ihn bei dem Gedanken an die Fortsetzung der peinigenden Strafe mit Entsetzen erfüllte. Aber mit diesem würdevollen, königlichen Freimuthe verband der nach der Ueberzeugung des Pilatus schuldlos so furchtbar Zugerichtete eine übermenschliche Sanftmuth und eine trotz aller Unbilden nicht erschütterte Ruhe und Gerechtigkeit in seinem Urtheil. Eben noch droht der Prokurator ihm mit dem Kreuze, um ihn zum Antworten zu veranlassen; und der Inhalt der erpreßten Antwort lautet: Meine Volksgenossen sind schuldiger als du!

14. Die empfangenen Eindrücke genügten, die Absicht des Pilatus zum festen Entschlusse werden zu lassen. Er tritt vor die Juden hin und erklärt ihnen, er sei entschlossen, den Heiland freizugeben.[1] Für die Ankläger war nun die Gefahr auf's Höchste gestiegen, das bis auf Einen Schritt erreichte Ziel verfehlt zu sehen. Nachdem sie Alles versucht hatten, ihren Zweck zu erreichen, und Alles an der Entschiedenheit des Prokurators scheitern wollte, da versuchten sie es zuletzt mit dem Mittel der Einschüchterung. Auch sie erinnerten ihn an einen Andern, der ihm seine Gewalt verliehen; aber nicht an den, an welchen Jesus ihn erinnert hatte. Sie rufen ihm entgegen: wenn du ihn losläßest, so bist du kein Freund des Kaisers; denn jeder, der sich zum Könige macht, lehnt sich gegen den Kaiser auf. Die Einschüchterung der Juden überwog das Zeugniß für Wahrheit und Gerechtigkeit, das der Römer in so erhabener Weise aus dem Munde des Heilandes vernommen. Da die Juden ihn auf den Gegensatz aufmerksam machen zwischen dem König der Juden und dem Kaiser, dessen Vertreter der Prokurator war in der Provinz, so schweigt die bessere Stimme in seinem Innern. Die Gefahr, in den Verdacht zu kommen, Begünstiger eines Aufstandes in einer vom Mittelpunkt des Reiches weit entfernten Provinz zu sein, diese Gefahr stand als furchtbares Schreckbild vor seiner Seele;

---

[1] Joh. 19, 12.

sie bewog ihn, das zu unternehmen, wovon eine geheime Ahnung mit fast unwiderstehlicher Gewalt ihn zurückhielt. Der verhängnißvolle Augenblick der Entscheidung kam heran. Der Prokurator hatte erkannt, daß die Juden mit einer bloßen Zulassung der Todesstrafe von seiner Seite nicht zufrieden waren, sondern ihn zwingen wollten, sich richterlich für dieselbe zu entscheiden.

15. Nach der römischen Sitte ward das Urtheil unter freiem Himmel gesprochen. Vor der Prokuratur befand sich eine mit Steinen eingelegte Estrade.[1] Auf ihr erhob sich der Richterstuhl, zur Gültigkeit des Urtheils erforderlich als äußere Darstellung der richterlichen Autorität.[2] Den Heiland läßt der Prokurator wieder vorführen; er selbst besteigt den Stuhl. Wohl nie hat er ihn mit schwererm Herzen eingenommen. Der Sieg der Ungerechtigkeit in ihm war schon gewiß; denn ein allzu bedenkliches Schwanken hatte bereits die frühere völlige Entschiedenheit verdrängt. Aber noch einmal, — und dies war das letzte Mal, — noch einmal regt sich das Mitleid in seinem Herzen, und vermag er der lauten Forderung der Gerechtigkeit den schuldigen Tribut nicht zu versagen. Seht euern König, so redet er die Juden in seiner Verwirrung an. Aber sie erkennen schon die Gewißheit ihres Sieges, und wie es nur noch Eines Sturmes bedarf, die Eroberung zu vollenden. Fort mit ihm, rufen sie wild, fort, an's Kreuz mit ihm! Euern König

---

[1] Die Muthmaßung bei *Ott* Spicileg. ad N. T. ex Flav. Jos. p. 228, das *λιθόστρωτον* bei Joh. 19, 13 bezeichne den Tempel, bedarf gar keiner Widerlegung. Die Ansicht *Lightfoot*'s ad h. l. ist ebenso sachlich unzuläßig. Er hält jenen Ort für das Gazith, und sucht dies zu rechtfertigen durch die syr. Uebersetzung des גבתא mit ܓܦܝܦܬܐ (Ring). Seine Herleitung dieser Benennung jener Stelle ist sehr gesucht und unbegründet. Der Syrer hat jedenfalls durch sein Wort nur die Kreisform der Stelle selbst ausdrücken wollen, während der chaldäische Name die Glätte, Ebenheit der Oberfläche bezeichnet. Nehmen wir an, daß alle drei Namen, der griechische, der chaldäische und der syrische die verschiedenen Eigenschaften jener Stelle ausdrücken, so ist sie ein ebener, mit Steinen eingelegter, runder Platz gewesen. Die Verlegung des Lithostroton vor die Burg Antonia findet nicht, wie Krafft Topogr. Jerus. S. 167 meint, in Josephus' Beschreibung dieses Prachtgebäudes (Bell. Jud. V, 5, 8) ihre Stütze.

[2] Vgl. *Jos.* Bell. Jud. II, 9, 3; 14, 8. *Suet.* Caes. c. 46.

soll ich kreuzigen? so fragt Pilatus kleinlaut dem Tumulte der Juden gegenüber. Siegesgewiß antworten sie: Wir haben keinen König als den Kaiser![1] Nach vielem Wanken war nun die Entschiedenheit des Römers durch die Hartnäckigkeit der Juden zum Fall gebracht. Pilatus gibt den Schuldlosen zur Kreuzigung hin.

XVI.
Jesus stirbt am Kreuze.

1. Nachdem das Loos des Heilandes entschieden war, führen die Soldaten ihn wieder in das Prätorium hinein. Den Mantel nahmen sie ihm ab und zogen ihm seine eigenen Kleider an. Das Kreuz luden sie ihm auf und führten ihn zur Richtstätte hinaus.[2] In Allem ward er behandelt, wie ein gemeiner Verbrecher, den man zur Kreuzesstrafe bestimmt hatte. Zur Erhöhung der Schande und der Grausamkeit dieser Todesstrafe pflegte man die Verurtheilten das Werkzeug ihrer Qual selbst bis zum Orte der Vollziehung schleppen zu lassen.[3] Ließ man sie nur den Querbalken tragen, so band man die Arme an denselben mit Stricken fest.[4] Daß man nur diesen, und nie den eigentlichen Kreuzesstamm den Unglücklichen aufgeladen habe, ist ohne zureichende Gründe behauptet worden.[5]

Die Richtstätte lag nicht allein bei den Juden, sondern auch bei den Römern meist vor den Thoren der Stadt.[6]

---

[1] Joh. 19, 12 ff. [2] Matth. 27, 31.

[3] *Plutarch.* De sera numinis vindicta ed. Wyttenb. p. 34. *καὶ τῷ μὲν σώματι τῶν κολαζομένων ἕκαστος τῶν κακούργων ἐκφέρει τὸν αὐτοῦ σταυρόν.* *Artemid.* Oneirocrit. II, 61.

[4] Vgl. *Kippingius* De cruce p. 61.

[5] Vgl. *Lipsius* De cruce II, 5 gegen *Kippingius* l. c. p. 62.

[6] *Plaut.* Mil. glor. II, 4, 6 sq.:

Credo ego istoc exemplo tibi esse pereundum extra portam,
Dispessis manibus patibulum quam habebis.

Vgl. Hug Zeitschr. u. s. w. V, 11.

So führte man also nach der gewöhnlichen römischen Sitte auch Jesum wie einen gemeinen Verbrecher zur schmählichen Todesstrafe am Kreuze, welche meist nur Sklaven zu erdulden hatten,[1] zu den Thoren Jerusalems hinaus. Daß er nach den furchtbaren Seelenleiden und den unerhörten Mißhandlungen, die er bereits erduldet, unter der Last des Kreuzes erliegen mußte, war vorauszusehen.[2] Deßungeachtet mußte er es tragen, wir vermuthen, bis zu den Thoren der Stadt.

2. Als sie nämlich hinauszogen, so erzählen die Evangelisten, trafen sie einen Mann aus Cyrene an, mit Namen Simon, der eben vom Felde kam;[3] diesen nöthigte man, das Kreuz zu tragen. Bei unserer Erörterung über den Tag des letzten Abendmahls haben wir die Auffassung bereits zurückgewiesen, als ob hierdurch gesagt sein sollte, der Mann sei eben von der Feldarbeit heimgekehrt. So viel aber liegt in den Worten, daß er vom Felde gerade zur Stadt

---

[1] Vgl. *Lipsius* De cruce II, 12 sq., *Lamy* Diss. de cruce §. 9 (in dessen Comm. in harm. Ev. Paris. 1699 p. 582). Die Kreuzesstrafe führte darum auch bei den Römern den Namen servile supplicium, und Cicero wünscht Orat. pro Rabir. c. 5, selbst der Name des Kreuzes möge nicht allein vom Körper, sondern auch von den Gedanken, Augen und Ohren der römischen Bürger fern bleiben.

[2] Die Evangelien melden nichts von einem Falle des Herrn unter dem Kreuze. Selbst das über die Leidensgeschichte ausführlich handelnde Evangelium des Nikodemus weiß nichts davon. Um so mehr Nachrichten finden sich dafür in der spätern Tradition, wie sie uns *Christianus Adrichomius* Theatrum terrae sanctae et biblicarum historiarum. Colon. 1590. §. 118 aufgezeichnet hat. Nach ihr fiel Jesus, da er das Kreuz 80 Schritte weit getragen, zu Boden; nach $61\frac{1}{5}$ Schritten kamen seine Mutter und Johannes zu ihm; $71\frac{3}{5}$ Schritte weiter ereignete sich an einem Kreuzwege die Scene mit Simon dem Cyrenäer. Von diesem Punkte $191\frac{1}{5}$ Schritte weiter trocknete Veronika das Gesicht des Herrn ab mit einem Schweißtuche, auf dem sich die Züge Jesu abprägten. Von hier waren es noch $336\frac{2}{5}$ Schritte bis zum Gerichtsthore, wo er zum zweitenmale fiel. $348\frac{4}{5}$ Schritte vor dem Thore trafen die weinenden Frauen mit ihm zusammen. Nachdem er von hier wieder $161\frac{2}{5}$ Schritte gegangen war, befand er sich am Fuße des Kalvarienberges, wo er zum drittenmale fiel. 18 Schritte weiter ward er ausgezogen, noch 12 Schritte weiter ward er angenagelt, und 14 Schritte weiter das Kreuz aufgerichtet. Die in dieser Ausbildung sicher unhistorische Tradition hat übrigens wohl in einzelnen Angaben an wirklich historische Ueberlieferungen angeknüpft.

[3] Matth. 27, 32. Marc. 15, 21.

zurückkehrte.[1] Dies zusammengenommen mit der Angabe, man habe den Mann getroffen beim Hinausgehen aus der Stadt, legt unsere Vermuthung nahe, daß man eben am Thor den ersten besten Vorübergehenden aufgriff und ihn zum Frohndienst zwang. War ja doch auch der Hauptzweck jenes Brauches erreicht, nach dem Jesus sein eigenes Kreuz tragen sollte. Die öffentlichen, bewohnten Straßen der Stadt waren Zeugen seiner Schmach gewesen. Die allzu große Ermattung des Herrn war den Henkern nicht Grund genug, von dem grausamen Gebrauche abzugehen. Seine augenscheinliche Unfähigkeit, die Last bis zur Richtstätte hin zu schleppen, konnte sie bewegen, am Thore jene Qual zu enden, nachdem die öffentliche Schaustellung vorüber war.[2]

3. Das Mittel, welches die Soldaten anwendeten, um Jesum von der überschweren Last zu befreien, war für sie ein sehr einfaches, für den harmlos Vorüberziehenden sehr unbequemes. Die Evangelisten bedienen sich eines sehr bedeutungsvollen Ausdruckes, um das Verfahren der Römer zu bezeichnen. Sie nennen dies *ἀγγαρεύειν*.[3] Dies Wort, von der Vulgata latinisirt mit angariare wiedergegeben,[4] damit der in demselben liegende Begriff keine Abschwächung erfahre, stammt aus dem Persischen her und bezeichnet einen von den Persern entlehnten Gebrauch. Die griechischen Geschichtsschreiber nennen *ἄγγαροι* die königlichen Botschafter der Perser, welche

---

[1] Wir halten die Uebersetzung „vom Felde" als die zunächst liegende bei. Die Vulgata hat: de villa, weil *ἀγρός* nicht allein Feld, sondern auch Dorf, Gehöft bezeichnet. Wenngleich es in letzterer Bedeutung meist nur im Plural gebraucht wird, so hat doch Bretschneider Lex. s. h. v. Marc. 16, 12 den Singular *πορευομένοις εἰς ἀγρόν* in dieser Bedeutung aufgefaßt. Sprachlich wäre hierdurch die Uebersetzung mit villa gerechtfertigt.

[2] Merkwürdiger Weise findet sich auch in dem apokryphischen Evangelium des Nikodemus c. 10 nach der Fassung des cod. Par. D und des cod. Venet. (vgl. *Thilo* Cod. apocr. N. T. I, 590) die positive Angabe, der Heiland habe das Kreuz bis zu den Thoren der Stadt getragen: *καὶ οὕτω πορευόμενος καὶ βαστάζων τὸν σταυρὸν ἦλθε μέχρι τῆς πύλης τῆς πόλεως Ἱεροσολύμων, ἀπὸ τῶν πολλῶν οὖν πληγῶν κτλ.*

[3] Matth. 27, 32. Marc. 15, 21.

[4] Vgl. Hagen Sprachliche Erörterungen zur Vulgata. Freiburg 1863. S. 73.

von Station zu Station die Befehle ihrer Herrn zu überbringen hatten.[1] Damit dies Geschäft so rasch wie möglich vor sich ginge, stand ihnen zur Beförderung der Schnelligkeit Alles zu Gebote. Niemand durfte ihnen auf ihrer Reise Pferd oder Wagen abschlagen, wenn sie es für sich in Anspruch zu nehmen für gut fanden. Eine solche im Interesse der Staats-Geschäfte allen Unterthanen auferlegte Dienstleistung ist zu natürlich begründet, als daß sie auf die Grenzen des Perserreiches hätte beschränkt bleiben können.[2] Die Römer übten zumal in den Provinzen ähnliche Rechte aus,[3] nur in ausgedehnterm Maße und in rücksichtslosem, oft empörendem Uebermuth. Es gewährte den gemeinen römischen Soldaten eine eigenthümliche Genugthuung, ehrsame Provinzialen auf ihren Märschen zum Tragen ihres Gepäckes oder andern entwürdigenden Diensten zu mißbrauchen, und so im Kleinen an der stolzen Freude ihres Kaisers Theil zu nehmen, mit der er auf die eroberten Provinzen herabschaute. Im Falle des Widerspruches gaben sie ihrem Zwange Nachdruck durch Mißhandlung und selbst durch den Tod.[4]

Ein Opfer solchen Willkür-Verfahrens gewöhnlicher Soldaten ist auch Simon von Cyrene geworden: mochte er wollen oder nicht, er mußte seine Schultern hergeben für die Last, unter welcher der Heiland den Weg nicht mehr fortzusetzen vermochte.

---

[1] *Herod.* VIII, 98. *Xenoph.* Cyrop. VIII, 6, 17.

[2] Nach *Jos.* Antt. XIII, 2, 3 befreit der König Demetrius die Zugthiere der Juden von dem lästigen *ἀγγαρεύεσθαι*, wozu sie bis dahin angehalten worden waren.

[3] *Liv.* XXX, 4.

[4] Bei *Epictet.* Dissertt. ab Arriano digestae IV, 1, 78 sq. ed. Schweighäuser soll Jemand vom Mangel der absoluten Freiheit des Menschen überzeugt werden. Er fragt *ἡ χεὶρ οὐκ ἔστιν ἐμή; μέρος ἐστίν σου*, erhält er zur Antwort, *φύσει δὲ πηλὸς, κωλυτὸν ἀναγκαστὸν, δοῦλον παντὸς τοῦ ἰσχυροτέρου. καὶ τί σοι λέγω χεῖρα; ὅλον τὸ σῶμα οὕτως ἔχειν σε δεῖ ὡς ὀνάριον ἐπισεσαγμένον· ἐφ' ὅσον ἂν οἷόν τε ᾖ, ἐφ' ὅσον ἂν διδῶται. ἂν δ' ἀγγαρεία ᾖ, καὶ στρατιώτης ἐπιλάβηται ἄφες, μὴ ἀντιτεῖνε, μηδὲ γόγγυζε· εἰ δὲ μὴ πληγὰς λαβὼν οὐδὲν ἧττον ἀπολεῖς καὶ τὸ ὀνάριον.* Wenn also, heißt es bei dem Philosophen, der Soldat dich für seinen Dienst in Anspruch nimmt, dann widersprich nicht, und murre nicht; sonst setzt es Schläge ab, unter denen dein Körper, einem bepackten Esel gleich, zu Grunde geht.

4. Wenn der h. Lucas erzählt, Simon habe Jesu das Kreuz nachtragen müssen,[1] so liegt darin keineswegs ausgesprochen, er habe hinter ihm hergehend die Last nur erleichtern, das auf den Schultern Jesu liegende Kreuz mittragen sollen;[2] vielmehr mußte er es auf sich nehmen, und Jesu folgend, es statt seiner weiter schleppen. Die beiden ersten Evangelisten sagen ausdrücklich, man habe ihn gezwungen, dem Heilande das Kreuz zu tragen.[3] Auch ist dies die durchgängige Vorstellung in der patristischen Literatur,[4] wonach also die fast allgemein gewordene Abbildung des Simon, wie er mit Jesus in Gemeinschaft das Kreuz trägt, korrigirt werden muß.

5. Was schließlich die Persönlichkeit des Cyrenäers betrifft, so wird er von Marcus als ein den Lesern unbekannter Mann bezeichnet, aber näher durch die Erwähnung seiner Söhne Alexander und Rufus kenntlich gemacht.[5] Es folgt hieraus, daß Marcus die Bekanntschaft seiner Leser mit diesen Beiden voraussetzt, und es ist darum keine ungegründete Vermuthung, daß sie hervorragende Mitglieder der christlichen Kirche waren. Ob der mit seiner Mutter zur römischen Gemeinde gehörende Rufus[6] und der in der Kirche von Ephesus durch seinen Widerspruch viel Unheil anrichtende Alexander[7] mit den bei Marcus genannten Söhnen Simons identisch sind oder nicht, muß dahin gestellt bleiben. Da jedoch der Evangelist den Alexander ohne weitere Bemerkung neben Rufus aufführt, so kann es wohl nicht der berüchtigte Alexander von Ephesus sein. Viel eher könnte der im Römerbriefe genannte Rufus mit dem unsrigen für identisch gehalten werden, da auch Marcus sein Evangelium zunächst wohl an die römische Gemeinde richtete, und Rufus als deren Mitglied der ganzen Gemeinde bekannt sein mußte. Ohne

---

[1] Luc. 23, 26.

[2] So *Thomas de Vio* ad Luc. 23, 26. *Lipsius* De cruce II, 5 u. A.

[3] Matth. 27, 32. Marc. 15, 21.

[4] *Athan.* Sermo de cruce c. 20, *Ambros.* in Luc. X, 107, *Hieron.* in Matth. 27, 32. *August.* Cons. Evang. III, 10.

[5] Marc. 15, 21: *καὶ ἀγγαρεύουσι παράγοντά τινα σίμωνα κυρηναῖον, ἐρχόμενον ἀπ' ἀγροῦ, τὸν πατέρα ἀλεξάνδρου καὶ ῥούφου.*

[6] Röm. 16, 13. [7] 1. Tim. 1, 20. 2. Tim. 4, 14.

alle Wahrscheinlichkeit aber hält Cornelius a Lapide[1] ihn für den von Polykarp im Briefe an die Philipper erwähnten Rufus.[2] Nach den spätern Nachrichten der Chronisten wird Simon vom h. Petrus zum Bischofe geweiht, begleitet mit seinen beiden Söhnen die Apostel Jakobus und Paulus nach Spanien, um dort das Evangelium zu verkünden und stirbt schließlich in Jerusalem; nach Andern als Bischof von Bostra in Arabien. In den Schriftdenkmälern der apostolischen Zeit wird uns nichts von den spätern Lebensschicksalen Simons berichtet. Hätte er dem Herrn das Kreuz nicht nachtragen müssen, so wäre sein Name der Nachwelt wohl nicht überliefert worden.

6. Als man nun so der Richtstätte entgegen zog, vermochten einige dem Herrn treu ergebene Frauen es nicht über sich zu bringen, ihre innige Theilnahme an seinen Leiden durch Thränen und Klagen ihm zu bekunden.[3] Liebevoll nahm er diese Kundgebung auf, benutzte aber zugleich diese Gelegenheit, die Mitleidigen mit tief er=

---

[1] Comment. in Matth. 27, 32.

[2] c. 9: *ἣν (ὑπομονήν) καὶ ἴδετε κατ' ὀφθαλμοὺς οὐ μόνον ἐν τοῖς Ἰγνατίῳ καὶ Ζωσίμῳ καὶ Ῥούφῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν ἄλλοις τοῖς ἐξ ὑμῶν, καὶ ἐν αὐτῷ Παύλῳ καὶ τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις.* Hier ist nur von Personen die Rede, welche in Kleinasien sehr bekannt waren; daß der Rufus des Evangelisten Marcus mit den Philippern je in Berührung gekommen ist, davon wissen wir nichts.

[3] Unter diese Frauen zählt man auch oft die Namens Veronika, welche der Tradition gemäß das Antlitz des Herrn mit ihrem Schleier abtrocknete; vgl. Sepp das Leben J. Ch. 2. Aufl. VI, 312. Schon im Evang. Nicod. c. 7 tritt die vom Blutflusse durch den Herrn geheilte Frau vor Pilatus als Schutzzeugin auf und wird *Βερονίκη* genannt. Nach der Ueberlieferung aber war die Blutflüssige eine und dieselbe Person mit der, welche dem Heilande jenen Liebesdienst erwies. Diese Ueberlieferung gibt sich sogar in dem Missale des h. Ambrosius dadurch zu erkennen, daß am Tage der h. Veronika das Evangelium von der blutflüssigen Frau gelesen wird. Mit dieser Person hat auch die Sage in späterer Zeit viel ihr Spiel getrieben. So gilt sie z. B. als die Nichte Herodes des Großen, die den Namen Berenice trug (*Jos.* Antt. XVI, 1, 2); oder sie ist die Gattin eines h. Amator, des Wärters Jesu, der mit ihr nach Gallien kömmt und hier nach dem Muster des Eremitenklosters auf dem Karmel bei Nazareth ein Kloster gründet. Vgl. Act. Sanct. Febr. III, 451 sqq.

greifendem Ernste an die ihnen selbst bevorstehenden Schicksale zu erinnern, welche die an ihm begangene Frevelthat zu sühnen bestimmt waren. Er wendete sich um zu den Klagenden und redete sie zärtlich an: Töchter von Jerusalem, weinet nicht über mich, sondern weinet über euch und eure Kinder. Denn seht, es werden Tage kommen, an denen man sagen wird: Selig die Unfruchtbaren und die Leiber, die nicht geboren haben, und die Brüste, die nicht gesäugt haben. Man wird dann zu den Bergen sprechen: Fallet über uns, und zu den Hügeln: Bedecket uns. Denn wenn das am grünen Holze geschieht, was wird dann am dürren geschehen?[1] Von den Weinenden selbst haben wohl Wenige diese Tage, die Tage der Zerstörung Jerusalems, mehr erlebt; aber wenn sie ihren Kindern diese ernsten Worte mittheilten, so sahen diese sie mehr als erfüllt.

7. Auf der Richtstätte angekommen, schickte man sich zur Kreuzigung an. Es war eine noch von den spätern jüdischen Gelehrten bezeugte Sitte, dem Verurtheilten vor der Vollziehung der Strafe einen betäubenden Trank zu reichen. Mit der Bereitung desselben beschäftigten sich in der Regel Frauen aus den höhern Ständen, die hierdurch ihrem Mitleiden mit den Unglücklichen einen wirksamen Ausdruck verschaffen wollten.[2] Einen solchen Trank reichte man auch dem Herrn dar. Nun kann es freilich keinem Zweifel unterworfen sein, daß Viele die schönste Linderung ihres Schmerzes über seinen Tod darin fanden, ihm diesen letzten Liebesdienst zu erzeigen. Weder Furcht noch Mangel an Mitteln stand hier hindernd im Wege. Kurz vorher hatte ja Maria in Bethanien durch einen viel unnöthigern Ausdruck ihrer Anhänglichkeit an Jesus eine Freigebigkeit an den Tag gelegt, die selbst im Kreise der Apostel Aufsehn erregte.[3] Das Begräbniß aber wurde mit allem Aufwande vollzogen, der nach damaliger Sitte einem Verstorbenen aus den vornehmern Familien zukam. Die dem Heiland befreundeten Frauen aus den wohlhabendern Familien werden also gewiß beabsichtigt haben, in

---

[1] Luc. 23, 27 ff.

[2] Vgl. *Kippingius* De cruce p. 67 f., Hug Zeitschrift u. s. w. V, 12.

[3] Matth. 26, 6 ff.

seinen letzten Leidensstunden ihm die möglichste Erquickung zu gewähren, zumal sie dies nach der bestehenden Sitte ohne das geringste Aufsehen vermochten.

Wir würden diese Muthmaßung in den Evangelien bestätigt finden, wenn nicht der h. Matthäus Ausdrücke gebrauchte, welche dieselbe bedenklich erscheinen lassen. Marcus nennt nämlich den Jesu dargereichten Trank *οἶνος ἐσμυρμισμένος*[1] — Wein mit Myrrhe gemischt; Matthäus aber *ὄξος μετὰ χολῆς μεμιγμένος*[2] — Essig mit Galle gemischt. Sollte die erstere Bezeichnung die allgemeine, die andere die speziellere und genauere sein, so würde natürlich die Annahme aufgegeben werden müssen, daß der Trank dem Herrn von Freundeshand bereitet wurde. Doch scheint es sich umgekehrt zu verhalten. Denn *χολή* ist ein ganz allgemeiner Ausdruck, mit dem die Griechen alle Bezeichnungen der Hebräer für bittere Pflanzen oder Stoffe, wie לענה, ראש, מררה wiedergeben.[3] Dieser allgemeine Ausdruck läßt die Annahme zu, daß auch das damit verbundene *ὄξος* nicht in dem sonst üblichen Sinne von Essig, oder schlechtem Wein, sondern allgemeiner in dem von Wein überhaupt zu fassen sei. Wir sind zu dieser Annahme um so eher berechtigt, als es bekannter Maßen das durchgängige Bestreben des Evangelisten Marcus ist, das ihm vorliegende Evangelium des Matthäus an Genauigkeit der Angaben zu übertreffen, und andererseits der Gebrauch des *ὄξος* vielleicht sogar nur ein unglücklicher Griff des Uebersetzers des evangelischen Originaltextes gewesen sein mag.[4] Von diesem Standpunkte aus müssen wir die Bezeichnung des h. Matthäus für die allgemeinere, die des h. Marcus für die genauere, speziellere halten. Demgemäß bestand der dargereichte Trank nicht aus Essig, sondern aus Wein, den man mit Myrrhe[5] gemischt

---

[1] Marc. 15, 23. [2] Matth. 27, 34.

[3] Vgl. Hug Gutachten II, 178.

[4] Wir lassen es dahin gestellt sein, ob Eichhorn Einleit. in's N. T. I, 319 Recht hat, wenn er die Uebersetzung aus der nahen Verwandtschaft des חלא (Essig) mit חליא (Wein) herleitet.

[5] Myrrhe war nach *Jos.* Antt. III, 8, 3 eine sehr kostbare Spezerei und gab nach *Plin.* Hist. nat. XIV, 13 dem Weine einen ganz vorzüglichen Geschmack.

hatte, und hiernach stände der Annahme nichts im Wege, daß die dem Herrn befreundeten Frauen ihm den Sterbetrank bereitet hätten.[1]

8. Eine solche Mischung mit Weihrauch oder Myrrhe war wesentlich, wenn der Trank den beabsichtigten Zweck erreichen sollte. Weihrauch und Myrrhe haben nach der Aussage der Alten eine betäubende Wirkung.[2] Daher auch in unserm Falle die Mischung.

Da man dem Heilande den Trank darreichte, kostete er davon, nahm ihn aber nicht.[3] Der große Blutverlust, die überstandenen Leiden, die Ermüdung vom Gange zur Richtstätte mußte ihm einen quälenden Durst verursachen. Darum erquickte er seine lechzende Zunge mit einiger Feuchtigkeit. Aber er trank das Dargereichte nicht, wie wohlthuend ihm auch diese Linderung gewesen wäre. Er kannte die Kraft und die Bestimmung des Trankes; sie war seiner Absicht zuwider. Er wollte nicht betäubt, sondern mit vollem Bewußtsein, seines Lebens und des Zweckes seines Todes würdig sterben.

9. Nun beginnt die Kreuzigung. Zwei Missethäter hatte man mit dem Heilande zu gleicher Zeit hinausgeführt, um an ihnen die Todesstrafe zugleich mit der Kreuzigung des Heilandes zu vollstrecken. Vor der Exekution nahm man erst die Entkleidung vor. Denn es war Sitte bei den Alten, die Verurtheilten nackt an's Kreuz zu schlagen.[4] Nur in seltenen Fällen, und nie ohne Ursache, ging man von dieser Sitte ab. So berichtet der Geschichtsschreiber Justin von einem Carthager Namens Carthalo, der in vollem Schmucke gekreuzigt wurde; dies geschah aber nur, weil seine Bekleidung als verbrecherische Absichten verrathend angesehen wurde, und man auf

---

[1] Es ist nicht unwahrscheinlich, was Sepp Leben J. Ch. 2. Aufl. VI, 321 vermuthet, daß dieß die weinenden Frauen waren, welche der Heiland auf dem Kreuzwege anredete. Schon Maldonat Comm. ad h. l. kennt übrigens diese Vermuthung.

[2] *Dioscorides* De plantis I, 72. *Galen.* Simpl. XV, 19.

[3] Matth. 27, 34.

[4] *Artemidor.* Oneirocrit. II, 58.

diese Weise an ihm ein Beispiel statuiren wollte.[1] Nur über zwei Punkte kann bei der Kreuzigung Christi in dieser Beziehung ein Zweifel obwalten, und dieser Zweifel ist wirklich schon erhoben worden seit den ältesten Zeiten. Zuerst fragt es sich nämlich, ob man wohl den Heiland mit der Dornenkrone auf dem Haupte gekreuzigt habe. Diese Frage ist bejaht im apokryphischen Evangelium des Nikodemus[2], bei Tertullian[3], Origenes[4], und ist diese Vorstellung später ziemlich allgemein angenommen worden und in die bildliche Darstellung des Gekreuzigten übergegangen.[5] Nun ist es freilich nicht gestattet, mit Origenes die Bejahung jener Frage aus dem evangelischen Texte selbst zu folgern. Wenn die Evangelisten erzählen, man habe vor dem Gange nach Golgotha dem Herrn den Mantel abgenommen, und die eigenen Kleider wieder angezogen, dabei aber die Dornenkrone nicht erwähnt wird, so ist daraus keineswegs zu schließen, daß man ihm diese auf dem Haupte ließ. Auch das Rohr wird bei dieser Gelegenheit nicht genannt, und doch hat der Herr es weder auf dem Wege noch am Kreuze in der Hand gehabt. Dagegen scheint sich das Evangelium des Nikodemus mit seiner Angabe auf die traditionelle Vorstellung seiner Zeit zu stützen. Es lehnt sich so wenig an den Bericht der kanonischen Evangelien an, daß es sogar eine kleine Abweichung von deren Erzählung sich gestattet. Es sagt, man habe auf der Richtstätte dem Herrn vor der Kreuzigung eine Krone von Dornen auf's Haupt gesetzt, — als ob vordem von einer solchen Krönung gar nicht Rede gewesen wäre. Jedenfalls also hat diese Nachricht nicht einer zu kühnen Exegese ihre Entstehung zu verdanken, sondern spricht in einer ganz

---

[1] *Justin.* Hist. XVIII, 7: Quid porro tu in purpura ista coronisque aliud quam victoriarum mearum titulum geris? . . . Statuamque in te exemplum . . . Atque ita eum cum ornatu suo in altissimam crucem in conspectu urbis suffigi jussit.

[2] Cap. 10.

[3] Adv. Jud. cap. 13.

[4] Comment. in Matth. (ed. Lommatzsch V, 40 sq.)

[5] In der ältesten uns erhaltenen Abbildung, welche dem 5. Jahrhundert angehört und in der Gallerie degli Uffizi in Florenz sich befindet, hat sich die Dornenkrone in eine Mauerkrone verwandelt. Vgl. Floß Geschichtl. Nachrichten über die Aachener Heiligthümer. Bonn 1855. S. 336.

originellen Fassung aus, Christus sei mit der Dornenkrone gekreuzigt worden. Wenn es nun auch schwer zu ermitteln ist, wie viel von den Nachrichten dieses Apokryphums, das Sonderbarkeiten genug enthält, auf ächter, historischer Tradition beruhen, so trägt doch die in Rede stehende Angabe, abgesehen von der erfundenen Einkleidung, nicht das Gepräge der Unglaublichkeit an sich. Da auch Tertullian dieselbe Nachricht verbürgt, so wird man sich eher für die Bejahung als Verneinung jener Frage entscheiden müssen. Zeugnisse für letztere würde man im Alterthum vergeblich suchen. Wenn darum Calmet[1] unter Andern jene Angabe für unbegründet hält, so ist das Gegentheil derselben doch noch weniger begründet. Gehörte auch die Dornenkrone zu dem Spottmantel, den man dem Heilande umwarf, so ist damit nicht gegeben, daß man sie wie diesen vor dem Gange nach Golgotha auch hätte abnehmen müssen. Der geringern Umständlichkeit wegen oder aus irgend welchem andern Grunde konnte man sie auf dem Haupte Jesu lassen. Als unstatthaft aber müssen wir die Annahme abweisen, man habe bei der Bekleidung sie dem Herrn abgenommen, und auf der Richtstätte sie ihm wieder aufgesetzt. Die Dornenkrone hatten die Soldaten dem Heilande aufgesetzt bei der Verspottung, welche eine widerrechtliche, nur von ihnen ausgehende Mißhandlung des Gegeißelten war. Die Kreuzigung war die gesetzesmäßige Strafe, die nach den gewöhnlichen Formen vollzogen werden mußte ohne Zuthat und ohne Aenderung. Wurde darum der Heiland in der Dornenkrone gekreuzigt, so geschah dies nur, weil man unterlassen hatte, sie ihm beim Hinausgehen zur Richtstätte abzunehmen.

10. Eine andere Frage ist die, ob man den Heiland ganz nackt oder mit einer Bedeckung der Lenden gekreuzigt habe. Wir bemerkten bereits, daß es nach der Aussage der Alten Sitte war, nackt zu kreuzigen. Wenn aber schon nach unserm Sprachgebrauche auch der als nackt bezeichnet werden kann, der nur an den Blößen seines Körpers bedeckt ist, so war nach dem Sprachgebrauch der Alten diese Anschauung noch viel weniger ausgeschlossen. Die Griechen be-

[1] Comment. ad Matth. 37, 35.

zeichneten mit dem Worte γυμνός nicht allein den, welcher mit Ausnahme der Schamtheile völlige Nacktheit zur Schau trug,[1] sondern selbst den, welcher im Gegensatz zur gewöhnlichen Bekleidung nur leicht und nothdürftig bedeckt war.[2] In gleicher Weise will auch Virgil[3] dem Landmann nicht zumuthen, ohne alle Bekleidung zu pflügen und zu säen, und doch sagt er, er solle dies nackt thun. Das zweite Buch Samuel will uns von David jedenfalls nur berichten, er habe vor der Bundeslade einherziehend den königlichen Schmuck seiner Kleider abgelegt, und sei nur in sehr einfacher, leichter Bekleidung erschienen, wenn es von ihm sagt, er habe sich entblößt.[4]

11. Diesem Sprachgebrauch der Alten gemäß[5] mußte also ganz gewiß der Gekreuzigte als nackt bezeichnet werden, wenn er auch um die Lenden eine Bedeckung trug, und so kann weder die angeführte Stelle Artemidor's noch eine andere, welche von der Nacktheit der Gekreuzigten redet, als Beweis dafür gelten, daß man ohne alle Verhüllung die Leiber der Verurtheilten am Kreuze habe hängen lassen. Es fragt sich also nun, ob wir historische Angaben besitzen, die uns die gegentheilige Annahme empfehlen. Eine bestimmte Nachricht darüber, daß man bei der Kreuzigung sich eines sogenannten Lendentuches bedient habe, ist uns aus dem Alterthume nicht zugekommen. Dennoch steht es uns zu, aus andern Nachrichten auf den Gebrauch eines solchen mit ziemlicher Sicherheit zu schließen. Man thut den alten Völkern Unrecht, wenn man glaubt, sie hätten für ihre Schamlosigkeit keine Grenze gekannt. Sie waren in manchen Punkten zarter, als Viele ihrer begeistertsten

---

[1] So *Dionys. Halicar.* I, 80: *γυμνοὺς ὑπεζωσμένους τὴν αἰδῶ ταῖς δοραῖς τῶν νεοθύτων. Plutarch.* Romul. c. 21: *διαθέουσιν ἐν περιζώματι γυμνοί.*

[2] So *Euripid.* Rhesus ed. Matthiae v. 307 sqq.:

πολλοὶ μὲν ἱππεῖς πολλὰ πελταστῶν τέλη
πολλοί τ' ἀτράκτων τοξόται πολὺς δ' ὄχλος
γυμνὴς ὁμαρτῆ Θρῃκίαν ἔχων στολήν.

[3] Georg. I, 299: Nudus ara, sere nudus.

[4] 2. Sam. 6, 20.

[5] Vgl. *Deylingii* Observ. misc. p. 890 sqq.

Verehrer in unserer Zeit. Die Griechen gingen freilich in der Natürlichkeit ziemlich weit; dafür aber zeigt sich bei den Römern in dieser Beziehung ein tiefer sittlicher Ernst. Ihre Athleten durften in den Kampfspielen nur mit bedeckten Lenden auftreten.[1] Die Schauspieler mußten unter ihren weiten Gewändern eine eng anliegende Bedeckung tragen, damit nicht durch eine lebhafte Bewegung dem Anblicke etwas Ungeziemendes sich darböte.[2] Selbst die Entkleidung zum Zwecke der Demüthigung oder der Bestrafung erstreckte sich nicht bis zum Aeußersten.[3] Auf der zum Andenken an die Eroberung Jerusalems geprägten Münze ist ein nackter Krieger abgebildet; aber an der Scham erscheint er bedeckt.[4] Auf einem in Herkulanum aufgefundenen Wandgemälde ist ein Schüler dargestellt, der in der Schule körperliche Züchtigung erhält; die Scham ist verhüllt.[5] Ja selbst bis auf die Statuen dehnten die Römer mitunter diese zarte Sorge aus; auch sie erhielten bisweilen eine Verhüllung.[6] Nach alledem kann es kaum glaublich erscheinen, daß die Römer bei der Kreuzesstrafe sich nie einer Bedeckung der Lenden sollten bedient haben. Bei den Juden aber mußten sie dies um so mehr. Diese waren schon durch die strengern Sittengesetze mehr als andere Völker auch zur größern Beobachtung des äußern Anstandes gehalten. Ueberhaupt galt in letzterer Beziehung im ganzen Orient trotz aller sittlichen Verkommenheit eine im Occident nie gekannte Strenge. Thucydides[7] nennt es als einen stehenden Unterschied zwischen den Asiaten und den Griechen, daß erstere bedeckt, diese völlig nackt in den Kampfspielen aufzutreten pflegten. Lag es den Sitten und der Anschauungsweise von der Sittlichkeit bei den Römern nicht ferne, den Gekreuzigten in der besagten Weise zu verhüllen, so wird dies bei der römischen Kreuzigung im Judenlande wohl durchweg Statt gefunden haben.

---

[1] *Dinoys. Halicarn.* VII, 72. *Horat.* Ep. I, 11, 18. *August.* Civ. Dei XIV, 17.

[2] *Cicero* De offic. I, 35. *Juven.* Satir. VI, 70.

[3] Vgl. *Apulej.* Metamorph. IX, 185, ed. Oudendorp p. 616.

[4] Vgl. *Calmet* Diction. bibl. II, 441 (tab. n. 23 sq.)

[5] Le Pitture antiche d'Herculano Tom. 3, tab. 41.

[6] *Plin.* Hist. nat. XXXIV, 10. [7] Hist. I, 6.

12. Außerdem besitzen wir eine, wenngleich nicht völlig sichere Hinweisung auf die in Rede stehende Sitte im Evangelium des h. Johannes. Kurz vor der Himmelfahrt nämlich weissagt der Heiland dem h. Petrus die Art seines Todes mit den Worten: „Da du jünger warest, umgürtetest du dich selbst und gingst, wohin du wolltest; in deinem Alter aber wirst du deine Hände ausstrecken, und ein Anderer wird dich umgürten und wird dich führen, wohin du nicht willst.“[1] Tertullian[2] erklärt diese Worte vom Anbinden des Körpers an das Kreuz. Aber von einem Anbinden des Körpers an den Pfahl, welches eigentlich Gürten genannt werden könnte, finden wir überall nichts. Tertullian hat bei seiner Erklärung das *ζώννυμι* zu allgemein gefaßt, da er es mit vincire wiedergibt. Wollen wir darum den Sinn jener Worte nicht durch eine metaphorische Deutung völlig abschwächen, so erklären wir sie am besten so, daß sie sich auf die Bedeckung der Blößen bei der Kreuzigung beziehen.[3] Die Richtigkeit dieser Erklärung vorausgesetzt, wäre die fragliche Sitte bei den Römern und Juden bekannt gewesen.

13. Wenden wir diese allgemeinen Bemerkungen auf die Kreuzigung Christi an, so wird die Vermuthung fast bis zur Gewißheit erhoben. Viele Frauen waren dem Heilande auf dem Kreuzwege gefolgt, und Einige von ihnen hielten aus bis zu seinem Begräbniß. Unter ihnen befand sich auch seine Mutter. Hätte Niemand von den Anwesenden an eine Bedeckung des Heilandes gedacht, sie würde dann gewiß in ihrer zarten Liebe zu ihrem Sohne für eine solche gesorgt haben.[4] Wir müssen also hiernach vermuthen, daß der

---

[1] Joh. 21, 18: *καὶ ἄλλος σε ζώσει.*

[2] Scorp. c. 15: Tunc Petrus ab altero *vincitur* cum cruci adstringitur.

[3] So auch B. Brückner im de Wette'schen Comment. 5. Aufl. S. 330.

[4] Dieser Gedanke ist so natürlich, daß er auch ohne historischen Grund als Vermuthung aufkommen mußte. Wirklich findet sich diese Vermuthung bei spätern Schriftstellern aufgestellt, der Herr habe das Lendentuch von seiner Mutter oder einem Andern aus seinem Freundeskreise erhalten. Vgl. Floß a. a. O. S. 339 f.

Heiland wirklich mit einem Lendentuche bei der Kreuzigung bedeckt gewesen sei.

Man kann sich hiergegen nicht mit Gretser[1] und Calmet[2] auf den h. Ambrosius[3], den h. Augustin[4], den h. Athanasius[5] und Andere berufen, die den Heiland als nackt gekreuzigt bezeichnen. Auch bei unserer Annahme könnten sie so reden. Freilich vergleichen sie den Heiland am Kreuze mit dem entblößten Noe und Adam im Paradiese; aber schon dieser mystische Vergleich zeigt, daß sie nicht eine historische Tradition in genauen Ausdrücken konstatiren wollen, und darum muß es zweifelhaft bleiben, ob sie wirklich an eine völlige Nacktheit Christi am Kreuze gedacht haben, oder absehend von der Umgürtung der Lenden die sonstige Nacktheit des Körpers im Gegensatz zu der gewöhnlichen Bekleidung bei jenem Vergleiche im Auge hatten. Wenn aber vom Lendentuche oder einer ähnlichen Bedeckung in den ältern Zeiten kaum Rede ist, und eine Reliquie dieser Art erst spät erwähnt wird,[6] so ist auch das kein Grund gegen unsere Annahme. Wie sollten die Kirchenväter Gelegenheit gehabt haben, vom Lendentuche zu sprechen? Welche Bedeutung konnten sie ihm beilegen? Seine Erwähnung kann nur zufällig sein, und da in den Evangelien sich kein Anhaltspunkt für dieselbe findet, auf mündlicher Tradition beruhen. Letztere bestätigt denn auch unsere von vorne herein wahrscheinlich gefundene Annahme. Schon das erwähnte apokryphische Evangelium des Nikodemus erzählt, man habe auf der Richtstätte dem Herrn das eigene Gewand ausgezogen und dafür ihn mit einem leinenen bekleidet.[7] Dieser Erzählung entsprechend wird der Gekreuzigte auf den ältesten Abbildungen meist in einer Halbtunika, mit einer Art Schurz dargestellt.[8] Ob diese Form der Bekleidung richtig sei oder nicht, ist von keinem Belang; jedenfalls ist dieser aus dem höchsten Alterthum stammenden

---

[1] De cruce tom. I, p. 61. [2] Comment. ad Matth. 27, 35.

[3] In Luc. lib. X, n. 110.

[4] Civ. Dei XVI, 2, adv. Faust. XII, 23, Medit. de vita Christi cap. 78.

[5] Serm. de cruce et pass. n. 20.

[6] Vgl. Floß a. a. O. S. 341 f.

[7] Cap. 10. [8] Floß a. a. O. S. 336 ff.

Tradition zu entnehmen: Erstens, daß man zur Zeit ihrer Entstehung geglaubt hat, die Gekreuzigten seien mitunter in der bezeichneten Weise bekleidet worden; zweitens, daß man solches speziell von dem gekreuzigten Heilande meinte. Diese beiden Punkte sind eine willkommene Bestätigung für unsere oben gemachten Annahmen, daß die Bekleidung mit einem Lendentuche bei der Kreuzigung nichts Ungewöhnliches gewesen, und ihre Anwendung bei der Kreuzigung Christi speziell Statt gefunden habe.

14. Nach der Entkleidung ward die Kreuzigung vorgenommen. Die Regel war hier bei, daß der Kreuzespfahl aufgerichtet stand, und der Verurtheilte emporgehoben und an's Kreuz befestigt wurde.[1] Eine Annagelung an das auf der Erde liegende Kreuz und eine Aufrichtung desselben mit dem Gekreuzigten kam nur als seltene Ausnahme vor, wenn sie überhaupt nachweisbar ist.[2] Wir müssen also auch bei der Kreuzigung Christi von der Voraussetzung ausgehen, daß sein Kreuz sowohl, wie die der beiden mit ihm gekreuzigten Missethäter erst in die Erde befestigt worden seien, bevor man mit der Kreuzigung begann. Beschwerlich war die Exekution in dieser Weise gar nicht, wenn man nur die Beschaffenheit der Kreuze selbst betrachtet. Sie waren nicht von beträchtlicher Höhe,[3] es sei denn, daß man zum Zwecke irgend einer Auszeichnung das Kreuz

---

[1] Vgl. *Kipping.* De cruce p. 74 sqq. Auch Cicero scheint auf diese Sitte hinzuweisen, wenn er Orat. pro Rabir. c. 4 sagt: qui in campo Martio — crucem ad civium supplicium defigi et constitui jubes.

[2] Während *Kipping.* De cruce p. 74 das Vorkommen dieser Art von Kreuzigung nicht gerade mit Entschiedenheit in Abrede stellt, bezeichnen Jahn Archäol. II, 1. S. 365 und Haneberg (Allioli's Handb. der bibl. Alterthumsk. I, 43) sie als sicher unhistorisch. *Gretser* De cruce tom. I, p. 59 sq. gibt zu, daß die patristische Literatur durchgehends sich für die Annagelung am aufgerichteten Kreuze ausspricht, hält aber dennoch aus nichts sagenden Gründen für unsern Fall das Umgekehrte für wahrscheinlicher. Die spätere Tradition (bei *Adrichomius* Theatr. terrae sanctae §. 118), nach der die Annagelung vor der Aufrichtung des Kreuzes Statt fand, hat auch die Anlage einer besondern Kapelle der Annagelung veranlaßt. Vgl. Tobler Golgotha S. 264. Sepp Jerusalem I, 354.

[3] Nach *Kipping.* De cruce p. 160 etwa zwei Mannshöhen über der Erde hervorragend.

höher als gewöhnlich gemacht hätte. So ward der bereits genannte Carthager Cartalo nicht allein im vollen priesterlichen Ornate gekreuzigt, sondern auch, wie Justin ausdrücklich erwähnt, im Anblick der ganzen Stadt an ein sehr hohes Kreuz befestigt.[1] Daß Letzteres bei Jesus auch geschehen sei, wird weder von den Evangelisten noch in der Tradition erwähnt.[2]

15. Eine weitere Erleichterung für die Befestigung an den bereits aufgerichteten Pfahl war der sogenannte Sitzpflock in der Mitte des Kreuzes. Auf diesem Pflocke ruhte der Körper des Gekreuzigten in der Weise, daß er darauf zu sitzen oder zu reiten schien. Trotzdem das Vorhandensein dieses sogenannten sedile von vielen alten Schriftstellern mit den klarsten Worten bezeugt wird,[3] ist es doch später sehr in Vergessenheit gerathen, oder vielmehr seiner Zweckbestimmung nach durch eine neue Erfindung ersetzt worden. Hierbei ist es zunächst nothwendig, zu konstatiren, daß ohne irgend welche Stütze der Körper nicht am Kreuze hängen bleiben konnte; das

---

[1] Hist. XVIII, 7.

[2] Die Tradition, der in diesem Punkte auch Sepp Leben J. Ch. 2. Aufl. VI, 334 beistimmt, weiß nur davon, daß das Kreuz Christi höher gewesen sei als die beiden Kreuze der Schächer. An innerer Unglaubwürdigkeit leidet diese Ueberlieferung dem Gesagten gemäß nicht; jedenfalls aber war sie sämmtlichen Historikern, welche die bekannte Erzählung von der wundervollen Auffindung des Kreuzes Christi durch Helena überliefert haben, entweder unbekannt, oder wurde sie von ihnen nicht für glaubwürdig gehalten. Denn diese Erzählung, wie sie uns vorliegt, setzt die völlige Gleichheit der drei Kreuze voraus.

[3] *Just. Mart.* Dial. n. 91: *καὶ τὸ ἐν τῷ μέσῳ πηγνύμενον (ξύλον) ὡς κέρας καὶ αὐτὸ ἐξέχον ἐστὶν, ἐφ' ᾧ ἐποχοῦνται οἱ σταυρώμενοι.* *Iren.* adv. haer. II, 42: Et ipse habitus crucis fines et summitates habet quinque, duos in longitudine et duos in latitudine et unum in medio in quo requiescit qui clavis affigitur. *Tertull.* adv. Marc. III, 18: Nam et in antenna navis quae crucis pars est extremitates cornua vocantur, unicornis autem media stipitus palus. Man muß diesen Stellen Gewalt anthun, wenn man sie mit *Gretser* De cruce tom. I, p. 82, *Curtius* De clav. Dom. p. 206, *Grabe* edit. Iren. Oxon. 1702 p. 166 auf das Vorhandensein des Fußbänkchens am Kreuze deuten, oder gar wie *Lamy* Diss. de cruce §. 5 (in dessen Comment. in harm. Ev. Paris 1599. p. 579) das *ἐποχεῖσθαι* — requiescere von dem Angelehntsein an den Kreuzespfahl verstehen will.

große Gewicht hätte unfehlbar die durchlöcherten Hände aufreißen und den Körper zu Fall bringen müssen. Dies zu verhindern, war der Zweck des Sitzpflockes. Daß derselbe auch am Kreuze Christi sich befand, ist ziemlich selbstverständlich. Nun ward schon in der ältesten Zeit, wie uns zahlreiche Monumente aus dem christlichen Alterthume lehren, das Kreuz als Symbol und Erinnerungszeichen an den Heiland von den Christen gebraucht.[1] Bei diesem Gebrauche der Kreuzesform als Symbol mußte natürlich der Sitzpflock ganz wegfallen; er hätte dem Kreuze ein höchst unästhetisches Aussehen gegeben. Bei der Bezeichnung mit dem Kreuze vermittelst der Hand blieb er natürlich von selbst weg.[2] So gerieth der Pflock allmälig in Vergessenheit. Später fing man an, den Gekreuzigten selbst darzustellen; und da bei dieser Darstellung auch vom Sitzpflock keine Rede sein konnte, die Kreuzigung selbst aber außer Brauch gekommen war, so wußte man nicht mehr, durch welches Mittel das Herabfallen des Körpers vom Kreuze verhindert wurde. Man sah wohl ein, daß die Abbildung eines Gekreuzigten ohne alle Stütze einen technischen Fehler in sich schloß, und so kam man zu dem Gedanken, es habe sich unter den Füßen eine Stütze befunden, in der Form eines Fußbänkchens, suppedaneum oder tabula genannt. Das ganze Alterthum kennt das suppedaneum nicht; es wird zuerst erwähnt bei Gregor von Tours im sechsten Jahrhundert.[3] Wenn auch bei der Annagelung der Füße das Vor-

---

[1] Tertullian weiß bereits von der Sitte, sich selbst durch die Bewegung der Hand mit diesem Zeichen des Heiles zur beständigen Erinnerung an die Gemeinschaft mit Christus zu bezeichnen. So de cor. mil. c. 3, ad uxor. II, 5, de resurrect. carn. c. 8. Die übrigen ältesten Zeugnisse hierüber s. bei *Calixti* De vera forma crucis p. 10 sqq.

[2] So auch Haneberg in Allioli's Handb. der bibl. Alterthumskunde I, 43.

[3] De glor. mart. I, 6. Auch in dem wahrscheinlich dem sechsten Jahrhundert angehörenden, fälschlich Gregor von Nazianz zugeschriebenen Gedichte Christus patiens scheint es v. 664 erwähnt zu werden. Da lesen wir nämlich:

ἔτεινον ἐξέτεινον ἥλωσαν χέρας,
πόδας δὲ καθήλωσαν ἐν πυκτῷ ξύλῳ.

Da *πυκτός* oder gebräuchlicher *πτυκτός* in Verbindung mit *πίναξ* oder *ξύλον*

handensein eines Fußbänkchens sehr bequem gewesen wäre, so konnte diese doch bei einer kleinen Biegung der Beine ebenso gut vorgenommen werden. Jedenfalls darf dieser unwesentliche Umstand nicht die Annahme begründen sollen, außer dem Sitzpflocke habe sich auch das Fußbänkchen am Kreuze befunden;[1] der Hauptzweck des letztern wäre doch nur die Unterstützung des Körpers gewesen, und der wurde durch den Plock vollständig erreicht. Müssen wir uns aber entweder für die Annahme des Plockes oder des Fußbänkchens entscheiden, so lassen die Zeugnisse des Alterthums, wie wir gesehen haben, nur die erstere zu.[2] Wir tragen um so weniger Bedenken, der genannten Tradition Glauben zu schenken, als wir die Entstehung der andern spätern Annahme auf eine, wie uns dünkt, naturgemäße Weise zu erklären im Stande sind.[3]

16. Auch bezüglich der Anheftung selbst hat man verschiedene Zweifel erhoben. Einer derselben hat zu Zeiten die literarische Welt viel beschäftigt, indem er im Interesse rationalistischer Bibelauslegung ausgebeutet wurde. Schon der Augustinermönch Curtius[4] eifert heftig gegen die Behauptung, man könne nicht wissen, ob Jesus nicht etwa mit Stricken an das Kreuz befestigt gewesen sei.

---

eine zusammengefaltene Tafel bedeutet, so kann es wohl keinem Zweifel unterliegen, daß der Dichter hiermit das Fußbänkchen gemeint hat, zumal auch Gregor v. Tours an der angeführten Stelle dasselbe tabula nennt.

[1] So *Thomas Bartholinus* De latere Christi aperto. Lugd. Bat. 1646. pag. 73.

[2] Vgl. *Salmasius* De cruce ep. ad Bartholin. p. 252 sqq.

[3] Selbst die eben angeführte Nachricht über das Fußbänkchen bei Gregor von Tours De gloria mart. c. 6 scheint ihrem Wortlaute nach die Muthmaßung nahe zu legen, daß Gregor nicht auf eine frühere Tradition Bezug nahm, sondern aus der Auffindung der vier Nägel, bezüglich der Annagelung der Füße sich das Vorhandensein der tabula selbst konstruirte. Er sagt nämlich: Duo sunt affixi in palmis, et duo in plantis, et quaeritur, cur plantae affixae sint, *quae in cruce sancta dependere visae sint potius quam stare?* Nur das Vorhandensein einer Oeffnung im Kreuze setzt er als bekannt voraus (sed in stipite erecto foramen factum *manifestum est*), glaubt aber, um die vier Nägel unterbringen zu können, es erklären zu müssen mit den Worten: *Pes* quoque *parvulae tabulae* in hoc foramen insertus est, super hanc vero tabulam tanquam stantis hominis sacrae affixae sunt plantae.

[4] De clavis Dominicis. Antwerp. 1634, p. 14.

Er thut dies mit vollem Rechte, denn ein bloßes Anbinden an's Kreuz kannten die Römer nicht, weßhalb auch die volksthümliche Darstellung der beiden angebundenen Schächer neben dem angenagelten Heiland auf einer irrigen Vorstellung beruht.[1] Bereits im siebzehnten Jahrhundert aber hatten Dathe[2] und Fontanus[3] die Muthmaßung ausgesprochen, man habe sich bei der Kreuzigung nur mit der Annagelung der Hände begnügt, die Füße seien mit Stricken angebunden worden. Diese Muthmaßung zu rechtfertigen, hat sich in unserm Jahrhundert Paulus eine unsägliche Mühe gegeben. Von verschiedenen Seiten angegriffen, suchte er von Neuem seine Behauptung zu bekräftigen.[4] Schon die große Bedeutung, welche er dieser an und für sich unwesentlichen Frage beilegt, läßt den besonnenen Leser ahnen, daß seine Lösung derselben zu wichtigern als archäologischen Zwecken dienen sollte. Und in der That war es keineswegs irgend ein historisches oder exegetisches Moment, welches den genannten Gelehrten zu einer so leidenschaftlichen Vertheidigung seiner Ansicht veranlaßte, sondern dogmatisches Vorurtheil. Nicht undeutlich lauert dies hinter einer Frage heraus, die das Kind eines unbewachten Augenblickes war: „Wie hätte auch Jesus mit eben diesem Körper ... ungefähr 36 bis 48 Stunden nach einer Annagelung der Füße ... auftreten und von Ort zu Ort

[1] Haneberg in Allioli's Handb. der bibl. Alterthumsk. I, 44 erklärt die Entstehung dieses Irrthums wohl richtig aus dem Umstande, daß neben den Nägeln auch Stricke bei der Kreuzigung gebraucht wurden.

[2] Zu Psalm 22, 7.

[3] An manus clavis transfixae pares ferendo corpus inde pendulum? Amstel. 1643.

[4] Memorabilien 1792. 4. St.; Zwei Nägel weniger für den Sarg des Rationalismus (Allgem. K.-Z. 1831. n. 135); Exeget. Handb. S. 664 ff. Gegen ihn unter Andern: Bähr in Heidenreichs und Hüffels Zeitschr. für Prediger-Wissensch. II. H. 2 f., Hug Zeitschr. u. s. w. V, 19 ff. Hengstenberg Christol. d. A. T. 1. Aufl. 1. Bd. S. 183 ff., Liter. Anz. für christl. Theol. v. Tholuck 1834 n. 53 f., 1835 n. 1 ff. Die Ansicht von Paulus adoptirten Henneberg Comment. zur Leidensgesch. S. 229 ff., Schultheß Beschuldigungen des D. Paulus dessen Leben Jesu betreffend. Zürch 1830, Reinke zu Ps. 22, u. A.

gehen können?"[1] Wir konstatiren dies nur, um auf die dogmatische Bedeutung aufmerksam zu machen, welche man unserer Frage zu geben versucht hat, und demgegenüber die rein archäologische Beantwortung derselben hervorzuheben.

17. Zum Beweise für seine Behauptung hat sich Paulus Mühe gegeben, darzuthun, daß sonst bei der Kreuzigung nur die Annagelung der Hände und der Gebrauch von Stricken bei der Befestigung der Füße vorgekommen sei; daß man aber mit Rücksicht auf die bekannte Psalmstelle (Ps. 22, 17) bei Christus auch eine Annagelung der Füße postulirt habe. Selbst das Fußbänkchen soll so der Exegese seine Entstehung verdanken, indem man es zur Annagelung der Füße für nothwendig befunden habe. Hören wir zunächst die Zeugen des Alterthums ab, welche für die bloße Annagelung der Hände reden sollen. Zuerst wird bei Origenes[2] nur von der Durchbohrung der Hände gesprochen; aber dies geschieht mit einer so offenbaren Beziehung auf die bekannte Scene mit Thomas, daß eine Erwähnung der durchbohrten Füße völlig unstatthaft gewesen wäre. Wenn Sokrates,[3] die Auffindung des Kreuzes erzählend, von zwei Nägeln spricht, meint er hiermit nur die beiden aufgefundenen und dem Kaiser Konstantin zum Geschenk gemachten Nägel; daß sich nur diese beiden am Kreuze befunden, wird nicht gesagt. Dieses Verständniß der Stelle wird bestätigt durch die fast gleichzeitigen Berichte Theodorets[4] und Rufins,[5] welche von mehr als zwei Nägeln reden. Wenn ferner der h. Ambrosius nur zwei Nägel nennt, so ist das weniger der geringen Zahl wegen auffallend, als deßhalb, weil diese beiden viel eher die Nägel der Füße als die der Hände gewesen sein müssen. Er erzählt nämlich, der eine der aufgefundenen Nägel sei von der Kaiserin Helena zu einem

[1] Exeget. Handb. zu Matth. S. 672. Auch ging bei dieser Annahme die Abfertigung des 22. Psalmes als eines messianischen bequemer und schneller von Statten.

[2] Adv. Cels. II, 59: *καὶ τὰ σημεῖα τῆς κολάσεως ἔδειξεν ὁ Ἰησοῦς καὶ τὰς χεῖρας ὡς ἦσαν πεπερονημέναι.*

[3] H. E. I, 17. [4] H. E. I, 18.

[5] H. E. I, 7 sq.

Zaume, der andere zur Zierde eines Diadems gebraucht worden. Beides habe sie ihrem Sohne Konstantin geschenkt, und mit unverkennbarer Beziehung auf das Letztere heißt es dann, vor dem „Fußeisen“ beugten sich die Könige.[1] Auch Ambrosius also kennt die bei den Füßen gebrauchten Nägel,[2] und wenn durchaus ihre Zahl reducirt werden müßte nach seinem Bericht, so würden viel eher die Hände auf die Durchbohrung zu verzichten haben, als die Füße.

Freilich werden auch Stricke bei der Kreuzigung erwähnt. So erzählt Lucan[3] von einer Zauberin aus Thessalien, daß sie die Stricke von den Leichnamen der Gekreuzigten mit den Zähnen löste zu abergläubischem Gebrauch. Aber das beweist nichts gegen die Anwendung der Nägel bei der Befestigung der Füße. Erstlich bediente man sich auch der Stricke, um den Körper an's Kreuz hinauf zu ziehen.[4] Sodann war es auch kaum möglich, die Nägel durch die Füße in's Holz zu treiben, wenn sie nicht vorab durch Stricke in eine sichere, unbewegliche Lage gebracht worden waren. Starke Zuckungen hätten bei jedem Schlage die Stellung der Füße

[1] De obitu Theodos. imp. (Op. III, 53 ed. Basil. 1555): Quaesivit clavos quibus crucifixus est Dominus et invenit. De uno clavo frenos fieri praecepit, de altero diadema intexuit: unum ad decorum, alterum ad devotionem . . . . ferro pedum ejus reges inclinantur.

[2] So erklärt selbst Paulus Exeget. Handb. S. 671 den Ausdruck ferrum pedum.

[3] Pharsal. lib. VI. v. 543 sqq.:

laqueum nodosque nocentes
Ore suo rupit pendentia corpora carpsit
Abrasitque cruces.

[4] Von Stricken an den Füßen spricht Lucan nicht ausdrücklich. Man hat die Stelle stets nur so aufgefaßt, weil es heißt, die Zauberin habe dieselben mit den Zähnen gelöst. Nothwendig ist indeß diese Annahme keineswegs, indem das Weib auch auf irgend eine Weise am Kreuze hätte hinaufklettern können. Wie wenig sicher überhaupt die allgemein angenommene Erklärung dieser Stelle ist, zeigt Weise, der gewiß frei von allem theologischen Interesse (edit. Lips. 1835 ad h. l.) das laqueum nicht auf einen Gekreuzigten, sondern auf einen Erhängten bezieht. Wir legen indeß auf diese exegetisch wohl berechtigte Erklärung keinen Werth, indem die Stelle, wie sich zeigen wird, auf keine Weise der aufgestellten Behauptung Eintrag thut.

geändert und eine Befestigung unmöglich gemacht. Merkwürdiger Weise besitzen wir noch einen Zeugen, welcher dem Vollziehen der Kreuzesstrafe ziemlich nahe stehend beides, Stricke und Nägel, letztere ausdrücklich bei den Füßen, erwähnt. Wir meinen den h. Hilarius.[1]

18. Außerdem wird das Annageln der Füße uns bezeugt aus einer Zeit, in welcher die Anwendung der Kreuzesstrafe noch in vollster Blüthe war. Es ist eine viel besprochene Stelle aus Plautus,[2] an der ein zum Kreuze Verurtheilter demjenigen glänzende Anerbieten macht, welcher statt seiner die Strafe erleiden wolle. Zweimal aber, fordert er spottend um der größeren Sicherheit willen, sollen die Arme, zweimal die Füße angeheftet werden. Vergebens hat man nicht bloß in dem „zweimal", sondern auch in dem Anheften der Füße eine spöttische Uebertreibung gesucht; vergebens hat man sich um die Veränderung der Leseart bemüht.[3] Die Stelle zeigt jedem Vorurtheilsfreien klar, daß es ebenso wohl Sitte war, die Füße festzunageln, wie die Hände. Daß auch die Füße Christi durch Nägel an's Kreuz befestigt gewesen seien, geht endlich aus seinen eigenen Worten hervor, durch die er die beiden Jünger auf dem Wege nach Emmaus überzeugen wollte, daß er der Gekreuzigte sei.[4] Wir finden dasselbe bestätigt durch zahllose Zeugnisse der Kirchenväter, von denen wir vorzugsweise solche anführen wollen, welche ihre Angabe mit der bekannten Psalmstelle nicht in Verbindung bringen. Es soll indeß die Zurücksetzung der Uebrigen nicht so aufgefaßt werden, als wenn ihre Stimme von keiner Bedeutung wäre und ihre Angabe einer allegorisirenden Exegese ihre Entstehung verdankte. Nur weil der Zeugnisse eine überreiche Zahl vorhanden ist, halten wir die Anführung solcher für überflüssig, auf die auch

---

[1] De Trinit. X, 13 erwähnt er die funium vincula; in Psalm. 143 n. 16 bezeichnet er die Hände und Füße als angeheftet.

[2] Mostell. II, 1, 12 sq.

[3] Siehe Paulus Exeg. Handb. S. 671 ff. Vgl. dagegen Hug Zeitschr. u. s. w. V, 36 ff.; Tholucks Literar. Anzeiger für christl. Theol. 1834. n. 54.

[4] Luc. 24, 39: ἴδετε τὰς χεῖράς μου καὶ τοὺς πόδας μου ὅτι αὐτὸς ἐγώ εἰμι.

nur der schwächste Schatten von berechtigtem Verdachte fallen könnte. Unter jene gehört Justin der Martyrer[1], Tertullian[2], Novatian[3], Eusebius von Cäsarea[4], Eusebius von Emesa[5], Athanasius[6], Ephräm[7], Augustinus[8], Nonnus[9], Nicephorus[10] und viele Andere. Selbst unter den spätern jüdischen Lehrern ist die Ansicht von der Annagelung der Füße verbreitet gewesen, und ist es nur Willkür oder, besser gesagt, Verlegenheit, wenn Paulus dies aus der durch die Exegese der Psalmstelle vorgeblich hervorgerufenen christlichen Tradition von der Kreuzigung Christi herleiten will.[11]

19. An diese historisch mehr als gerechtfertigte Beantwortung jener Frage schließt sich ein anderer Zweifel an, der freilich von sehr untergeordneter Bedeutung ist, aber im Interesse der archäologischen Forschung nicht ganz übergangen werden kann. Es ist die Frage, ob man bei der Kreuzigung nur drei oder vier Nägel gebraucht, mit andern Worten, ob die beiden Füße über einander gelegt mit einem Nagel, oder neben einander gelegt mit zwei Nägeln durchbohrt worden seien. Daß man die Füße über einander gelegt, und so durch einen Nagel befestigt habe, wird nirgendwo erwähnt.[12] Selbst bei der Annahme eines Fußbänkchens am Kreuze würde eine derartige Annagelung schon schwer von Statten gegangen sein. Da aber diese Annahme unhistorisch ist, so müssen wir die bezeichnete Befestigung der Füße für kaum möglich erklären. Ohne ein suppedaneum konnten die Füße nicht wohl in die Lage gebracht

---

[1] Apol. I, 35. Dial. c. Tryph. c. 97. 104.

[2] Adv. Marc. III, 19, adv. Jud. c. 10.

[3] De Trin. c. 10.

[4] Demonstr. Evang. III, 3, 97.

[5] Fragm. de J. Ch. persona, ed. *Augusti* p. 38.

[6] De incarn. verb. c. 35.

[7] Sermo XIII, in nat. Dom. ed. Romae 1740. II, 435, Serm. II, ibid. p. 403, serm. in transfig. Domini (Op. gr. II, 48).

[8] Tract. XXXVI. in Joan. c. 8.

[9] Paraphr. in Evang. Joan. XIX. v. 664 ed. Passow. *πόδας δὲ καθήλωσαν ἐν πυκτῷ ξύλῳ.*

[10] Spicil. Solesm. I, 342.

[11] Exeget. Handb. S. 742.

[12] Vgl. *Curtius* De clavis Dom. p. 24 sqq.

werden, daß das Durchtreiben eines Nagels durch beide bis in das Holz hinein möglich gewesen wäre. Auffallend genug findet sich auch eine Erwähnung von nur drei Nägeln eben da, wo von dem Fußbänkchen gesprochen wird, in der höchst wahrscheinlich dem sechsten Jahrhundert angehörenden und fälschlich Gregor von Nazianz zugeschriebenen Tragödie über den leidenden Christus.[1] Dort wird das Kreuz ein *τρίσηλον*, ein mit drei Nägeln versehenes genannt. Aus früherer Zeit vernehmen wir von drei Nägeln nichts, wenn man nicht eine ziemlich dunkle, später noch zur Sprache kommende Stelle der Paraphrase des Nonnus zum Beweise gebrauchen will. Eine Berufung auf die Martyrerakten des h. Andreas[2], welche dasselbe sagen sollen, beruht auf dem Mißverständniß eines nur dort vorkommenden Ausdrucks. Das Kreuz wird dort genannt *τριπάσσαλος*, Dreipflock, und gesagt, der h. Andreas sei daran festgebunden worden. Hug[3] erklärt dieses *ἅπαξ λεγόμενον* gemäß Analogie des Wortes *προσπασσαλεύειν*, annageln, von den drei bei der Kreuzigung gebrauchten Nägeln. Hiergegen ist einzuwenden, daß *τριπάσσαλος* als Substantiv gebraucht ist, nicht adjektivisch wie *τρίσηλος* in dem genannten Gedichte. Demgemäß dürfen wir an unserer Stelle nicht übersetzen: ein mit drei Pflöcken versehenes Holz, sondern: ein Dreipflock. Diese Benennung, so auf das Kreuz selbst übertragen, scheint aber viel eher entsprechend dem lateinischen cornu[4], die drei Spitzen des Kreuzes bezeichnen zu sollen, als die Nägel, welche nur accessorisch zum Kreuze gehörten. Um so weniger kann der Verfasser Bedenken getragen haben, das Kreuz selbst nach seinen drei Spitzen einen Dreipflock zu nennen, als *πάσσαλος* eigentlich einen hölzernen Nagel, ein spitziges Stück Holz, und nicht einen eisernen Nagel bezeichnet. Nach dieser Erklärung kann jene

---

[1] Christ. pat. v. 1463 sqq.:

ἔπεσθέ μοι φέρωμεν ὄλβιον βάρος
ᾧ πόλλ' ἀνάτλας μυρίοις αἰτήμασιν
ἔσχον τόδ' εὑρὼν κοιράνου δωρήματι
γυμνὸν τρισήλῳ κείμενον ξύλῳ λαβών.

[2] *Gallandi* Bibl. Vet. Patr. I, 152.

[3] Zeitschr. u. s. w. VII, 160.

[4] Vgl. *Firmic. Matern.* c. 21, *Tertull.* adv. Marc. III, 18.

Stelle wenigstens nicht zum Nachweis gebraucht werden, daß man die Füße über einander festgenagelt habe.

20. Da sonst, wo eine bestimmte Anzahl von Nägeln genannt wird, von vieren die Rede zu sein pflegt, so müssen wir annehmen, daß man die Füße neben einander annagelte. Dieses scheint selbst dann noch festgehalten werden zu müssen, wenn man sich mitunter auch eines ganz eigenen Instrumentes zur Befestigung der Füße bediente, welches ebenso wohl Ein Nagel wie zwei genannt werden könnte. Wir besitzen nämlich aus dem vierten Jahrhundert eine sehr dunkle Beschreibung der Kreuzigung Christi in der dichterischen Paraphrase zum Evangelium Johannes von Nonnus[1]. Das von ihm erwähnte Instrument zur Befestigung der Füße soll, wie Hug[2] glaubt, einen Kopf und zwei Spitzen gehabt haben, weßhalb er von einem *ἄζυξ γόμφος*, — einem einzigen Nagel für die Füße rede, und wiederum von einem *τέτραζυξ δέσμος*,[3] — einer vierfachen Fessel, was doch auch für die Füße zwei *δέσμοι* voraussetzte. Aber auch bei einer solchen Einrichtung war es auf jeden Fall viel bequemer, die Füße neben einander zu legen, als über einander. Ja, es ließ sich das Vorhandensein zweier Spitzen an jenem Instrument kaum erklären, wenn die Füße übereinander lagen, und darum, abgesehen von der Schwierigkeit des Durchbohrens, beiden Spitzen kaum Raum dargeboten haben dürften. Gerade ein so eigenthümlich konstruirter Nagel aber könnte sehr gut dem Kreuze den Namen eines *τρίσηλος* verschafft und in Folge dessen die spätere Anschauung veranlaßt haben, als ob beide Füße über einander gelegt und mit Einem Nagel durchbohrt worden seien. Freilich deutet Movers[4] wohl rich-

---

[1] XIX, 91 sqq.:

κεῖθι φονῆεν
εἰς δόρυ τετράπλευρον ἐπήορον ὕψοθι γαίης
ὄρθιον ἐξετάνυσσαν, ἐπισφίγξαντες ἀνάγκῃ
πεπταμένας ἑκάτερθε σιδηρείῳ τινὶ δέσμῳ
χεῖρας, ἀμετρήτῳ δὲ πεπαρμένον ἄζυγι γόμφῳ,
διπλόον ἦτορ ἔχοντα μιῇ τετορημένον ὁρμῇ
ποσσὶν ὁμοπλεκέεσσιν, ἀκαμπέα δεσμὸν ὀλέθρου.

[2] Zeitschr. u. s. w. VII, 156. [3] L. c. XIX, 74.

[4] Zeitschr. für Phil. u. kath. Theol. XV, 184.

tiger als Hug die Stelle so, als ob nur von Einem Nagel die Rede wäre, der sich von den übrigen bloß durch seine Dimensionen unterschieden hätte. Wie aber bei dieser Annahme die schon erwähnte Bezeichnung *τέτραζυξ δέσμος* erklärt werden könnte, deutet er gar nicht an. Dieser Ausdruck konnte unseres Erachtens nur passen, wenn die Füße neben einander lagen. Wir sind darum der Ansicht, daß Nonnus sich selbst an jenen Stellen widersprochen habe, daß ihm die Art der Kreuzigung nicht aus eigener Anschauung bekannt war, und er deßhalb das eine Mal von drei, das andere Mal von vier Nägeln redet, wie ihm seine Phantasie es eingab. Seine Worte sind also nicht als Beweismittel für irgend eine Behauptung zu verwenden.

21. An der angeführten Stelle bringt Movers[1] noch einen andern Beweis bei für seine Behauptung, daß man sich bei der Kreuzigung dreier Nägel bedient habe. Nach seiner Angabe haben sich nämlich Römische Begräbnißurnen gefunden, welche außer der Asche drei Nägel, und zwar zwei kleinere und einen größern enthielten. Er meint, es sei dies die Asche von Gekreuzigten, deren Leichname die Verwandten sich erbeten hätten, um sie zu verbrennen und sammt den Nägeln in Urnen zu bestatten. Aber schon der Umstand muß diese Erklärung sehr bedenklich machen, daß sich dieser Urnen manche vorgefunden haben. Wäre es nicht sehr sonderbar, daß in allen diesen Fällen die bei der Movers'schen Annahme nöthigen Voraussetzungen vorhanden sein sollten?

Außerdem war es bei den Römern nicht Gebrauch, die Todeswerkzeuge in einer solchen Weise der Zukunft zu überliefern; am allerwenigsten aber würden die Verwandten selbst der Asche des Getödteten die Kreuzigungs-Instrumente beigefügt haben, indem die Kreuzesstrafe als servile supplicium galt, und sie darum durch jene Weise der Bestattung ihrem Angehörigen nur ein ewiges Brandmal der Schande aufgedrückt hätten.

So läßt sich also auch dieses antiquarische Moment für die Beweisführung, daß die Römer mit drei Nägeln gekreuzigt hätten, nicht verwerthen.

---

[1] S. 183.

22. Bei der vorstehenden Untersuchung haben wir zur Erklärung des *τριπάσσαλον* in den Martyrerakten des h. Andreas vorausgesetzt, daß das Kreuz drei Spitzen habe, und dabei an die bei den Römern unter dem Namen crux commissa bekannte Kreuzesform in der Gestalt eines griechischen Tau (*T*) gedacht. Man hatte auch Kreuze, bei denen der Querbalken nicht über den Pfahl hingelegt, sondern so mit demselben verbunden war, daß dieser noch ein Stück über jenem hervorragte. Dies war die crux immissa.[1] Wir übergehen alle andern Kreuzesformen, da nur die beiden genannten bei der Frage in Betracht kommen können, wie das Kreuz des Heilandes beschaffen gewesen sei. Aber auch für eine von diesen beiden sich zu entscheiden, ist nicht ohne Schwierigkeit.[2] Nur wenige Stellen finden sich bei den Alten, an denen klar und bestimmt von der Form des Kreuzes Christi die Rede wäre. Meist enthalten jene Aeußerungen Vergleiche des Gekreuzigten mit irgend einem Gegenstand, der Aehnlichkeit mit der Kreuzesform besitzt. So wird der Heiland am Kreuze von Justin[3], Augustinus[4], Gregor von Nyssa[5] mit dem aufgespießten Paschalamm, von Hieronymus[6] mit einem fliegenden Vogel oder einem schwimmenden Menschen, von Tertullian[7] mit dem römischen Feldzeichen, von Minucius Felix[8] und Maximus von Turin[9] mit dem dahin fahrenden Schiffe und den vier Winden, von Justin[10] mit dem

[1] Daß die Römer nur diese Kreuzesform gekannt hätten, ist eine unrichtige Behauptung von *Bynaeus* De morte J. Ch. III, 227 sqq. und *Kippingius* De cruce p. 114. Vgl. dagegen *Lipsius* De cruce p. 29 sqq., *J. B. de Rossi* De titulis Christianis Carthaginiensibus (Spicileg. Solesm. IV, 517 sqq.)

[2] Es ist keineswegs richtig, was Binterim Denkwürdigkeiten 4. Bd. 1. Th. S. 498 sagt, daß nach dem einstimmigen Zeugniß der Alten das Kreuz Christi eine crux immissa gewesen sei.

[3] Dial. c. Tryph. c. 40.

[4] Epist. 120, in Psalm. 130, tract. in Joan. 118.

[5] Orat. 1. de resurrect.

[6] In Marc. c. 11. cf. *Tertull.* de orat. c. 23.

[7] Apol. c. 16. cf. *Minuc. Fel.* Octav. c. 29.

[8] Octav. c. 29.

[9] De cruce Domini hom. 2.

[10] Dial. c. Tryph. c. 90. cf. *Minuc. Felix* Oct. c. 29.

mit ausgestreckten Armen betenden Moyses, von Gregor dem Erleuchter[1] mit einer Angel, von Eusthatius von Antiochien[2] mit einer Leiter, von Paulin von Nola[3] mit einem Mastbaum verglichen. Die meisten dieser Vergleiche lassen sich nur auf die crux immissa anwenden, indeß dürfte ihnen wohl um so weniger große archäologische Bedeutung beizulegen sein, als andererseits das Kreuz auch zuweilen mit Dingen verglichen wird, die nur die Annahme der crux commissa zulassen.[4] Wichtiger sind ohne Zweifel solche Aeußerungen, die ausdrücklich das Vorhandensein von vier Spitzen bei dem Kreuze Christi bezeugen. Wir besitzen solche Aeußerungen von Augustinus[5], Nonnus[6], Sedulius[7], Johannes von Damaskus[8] und Andern.[9] Was die ältesten bildlichen Darstellungen des Kreuzes Christi betrifft, so begegnet uns mehr die crux commissa, als die immissa. Letztere kommt bis zum fünften Jahrhundert nur selten vor. So viel uns bis jetzt bekannt ist, findet sie sich in den Katakomben nur auf den Gräbern des coemeterium

---

[1] Bei *Nicephorus* c. Euseb. (Spicil. Solesm. I, 500): *τὸν δὲ σταυρὸν ὡς ἄγκιστρον κατασκευάσας τὸ σῶμα αὐτοῦ ποιήσῃ βρῶμα τῇ οἰκουμένῃ.*

[2] Bei dems. (Spicil. Sol. I, 351): *δεύτερον δὲ καὶ τὸ νικήφορον τοῦ σταυροῦ τρόπαιον κλίμακι προσεμφερῶς ἀπεικαζόμενον ἱστορεῖ.*

[3] Carm. nat. XI., S. Felicis v. 612 sqq.:

Forma crucis gemina specie componitur et nunc
Antennae speciem navalis imagine mali
Sive notam Graecis solitam signare trecentos
Explicat rel.

[4] So *Minuc. Fel.* Oct. c. 29: cum erigitur *jugum.*

[5] In Ps. CIII, epist. 120, tract. 118 in Joan.

[6] Paraphr. in Joan. v. 92:

εἰς δόρυ τετράπλευρον ἐπήορον ὕψοθι γαίης
ὄρθιον ἐξετάνυσσαν κτλ.

[7] Carm. Pasch. V, 190:

Quatnor inde (e cruce) plagas quadrati colligit orbis

[8] De fide orthod. IV, 12.

[9] Auch die bereits angeführte Stelle von *Just.* Dial. n. 91 gehört insofern hierhin, als sie das Kreuz überhaupt beschreibt, dem Zusammenhange nach aber die spezielle Anwendung auf das Kreuz Christi nöthig macht: *ὄρθιον γὰρ τὸ ἓν ἐστιν ξύλον ἀφ᾽ οὗ ἐστι τὸ ἀνώτατον μέρος εἰς κέρας ὑπερηρμένον, ὅταν τὸ ἄλλο ξύλον προσαρμοσθῇ καὶ ἑκατέρωθεν ὡς κέρατα τῷ ἑνὶ κέρατι παρεζευγμένα τὰ ἄκρα φαίνηται.* Ebenso *Iren.* adv. haer. IV, 42, vgl. oben S. 310.

Domitillae und auf einem andern Grabmal, welches älter ist als das vierte Jahrhundert. Ebenso ist sie bis jetzt nur auf zwei Siegeln vorgefunden worden, deren Alter über das fünfte Jahrhundert heraufreicht, auf dem Siegel eines M. Justeus Aemilian und dem eines gewissen Johannes.[1] Für diese Kreuzesform scheinen sich auch Tertullian[2], Hieronymus[3] u. A. zu entscheiden, wenn sie das Kreuz mit dem Buchstaben Tau vergleichen. Da sie indeß durch diesen Vergleich nur eine mystische Erklärung bezwecken, so kann auch hierauf wieder kein Gewicht gelegt werden. Ebenso wenig läßt sich aus einer Stelle bei Firmicus Maternus[4] schließen, dieser habe an die crux commissa gedacht, da er von drei Theilen des Kreuzes spricht; denn bei ihm kömmt nur der Kreuzesstamm mit den beiden Querstücken in Betracht, ohne daß darauf Rücksicht genommen wird, ob jener über diese etwas hervorragte oder nicht.

Die nach diesem historischen Material vorhandene, nicht geringe Schwierigkeit, für die eine oder andere Form zu entscheiden, wird wesentlich erleichtert durch das von den Evangelisten bezeugte Vorhandensein der Inschrift am Kreuze. Diese befand sich jedenfalls über dem Haupte des Gekreuzigten. Ragte also auch der Kreuzespfahl nicht über dem Querbalken hervor, so machte wenigstens diese Tafel aus der crux commissa eine immissa.[5]

23. Auch bezüglich der Inschrift endlich hielt man sich ganz an den römischen Brauch. Dieser bestand aber darin, daß das Verbrechen des Gekreuzigten mit kurzen Worten auf eine Tafel geschrieben, und diese am Kreuze befestigt wurde. Oft schritt ein Herold mit dieser Tafel dem Zuge voraus, der den Unglücklichen zur Richtstätte hinführte, und verkündete laut die Ursache der Todesstrafe.

---

[1] Vgl. *De Rossi* l. c. p. 524 sqq.

[2] Adv. Marc. III, 22. [3] In Ezech. c. 9.

[4] c. 21: hujus signi uno extenso ac directo cornu mundus sustentatur, terra constringitur et e duorum quae per latus vadunt compagine oriens tangitur, occidens sublevatur, ut sic totus orbis tripartita stabilitate firmetur, confixi operis immortalitatis radicis fundamento teneatur.

[5] So freilich richtig *Kipping*. de cruce p. 115. Dennoch aber behält auch *Lipsius* de cruce p. 43 Recht, wenn er trotzdem noch den besprochenen Unterschied unter den Kreuzen als einen historischen behauptet.

Auch trug man zuweilen bloß die Tafel vor dem Verurtheilten her, ohne daß dabei von dem Ausrufen des Herolds Rede gewesen wäre.[1] Diesem Gebrauche gemäß ließ der Prokurator auf eine Tafel schreiben, der Gekreuzigte sei Jesus, der König der Juden; und diese Tafel wurde an's Kreuz befestigt.[2] Daß man sie auf dem Wege nach Golgotha dem Heilande vorgetragen habe, wird nirgendwo erwähnt. Nach dem Berichte der Evangelisten ward die Inschrift in den drei Sprachen, dem Lateinischen, Griechischen und Hebräischen abgefaßt,[3] in der ersten, damit die officielle Gerichtssprache der römischen Behörde nicht ausgeschlossen werde,[4] in den beiden übrigen, damit Alle die Inschrift lesen könnten. Unter Hebräisch haben wir den damals in Palästina üblichen Dialekt des Syro-Chaldäischen zu verstehen, den man auch mit dem für die jüdische Sprache bekanntern Namen des Hebräischen bezeichnete.[5]

Es ist keine ganz ungegründete Vermuthung, wenn man die Form der Inschrift bei Marcus für die lateinische, die bei Lucas für die griechische und die bei Johannes für die hebräische hält. Die erste: „der König der Juden" entspricht wenigstens wegen ihrer großen Kürze durchaus dem Charakter römischer Inschriften,[6] die zweite: „dieser ist der König der Juden" hat genau dieselbe Form, wie die in dem Briefe der Lyoner und Vienner Gemeinde bezüglich des Attalus mitgetheilte, welche auch die lateinische Inschrift, in griechische Sprache und Diktion übersetzt, wiedergibt.[7] Die dritte endlich: „Jesus von Nazareth, König der Juden" enthält nebst dem

---

[1] So beim Martyrium des Attalus, vgl. *Euseb.* V, 2. Ueber diese Sitte überhaupt vgl. *Lipsius* II, 11.

[2] Matth. 27, 37.

[3] Luc. 23, 38.

[4] Vgl. *Euseb.* V, 2.

[5] Diesen Gebrauch hat aus den Talmudisten nachgewiesen *Drach* L'inscription hébraïque du titre de la sainte croix. Rome 1831, p. 16 sqq. Für die Zeit Christi ist er bekannt aus Joh. 5, 2. 19, 13. 17. Apstg. 21, 40. 22, 2. 26, 14. Offenb. Joh. 9, 11. 16, 16. *Jos.* Antt. X, 1, 2.

[6] Marc. 15, 26: *ὁ βασιλεὺς τῶν ἰουδαίων.*

[7] Luc. 23, 38: *οὗτός ἐστιν ὁ βασιλεὺς τῶν ἰουδαίων.* Vgl. *Euseb.* V, 2: *οὗτός ἐστιν Ἄτταλος ὁ χριστιανός.*

Namen auch die Herkunft des Gekreuzigten, ganz nach hebräischer Sprachweise und Sitte.[1]

24. Sobald den Juden die Inschrift bekannt wurde, beklagten sie sich bei Pilatus über deren Inhalt. Es ging ihnen zu nahe, daß der Gekreuzigte ihr König genannt wurde; sie verlangten darum, Pilatus solle sich genauer ausdrücken und in der Inschrift hervorheben, Jesus habe König der Juden zu sein behauptet. Pilatus aber ließ sich auf eine Aenderung des Geschriebenen nicht ein und wies die Juden in seinem Unmuthe über den verhängnißvollen Ausgang der Sache ohne Weiteres ab.[2] So sahen also die Vorübergehenden den „König der Juden" zwischen zwei Mördern am Kreuze. Die Schmach, welche ihm seine Feinde anthaten, erreichte ihren Gipfel darin, daß sie die nur für gemeine Verbrecher bestimmte Todesstrafe an ihm vollziehen ließen, und dies in Gesellschaft solcher, welche die Entehrung wirklich verdienten. In dieser Erniedrigung sah darum der Heiland die ganze Größe des Verbrechens seiner Volksgenossen vor sich, ward aber hierdurch nicht zum Zorne über sie veranlaßt, sondern zum Gebete um Verzeihung für sie. Vater, so sprach er höchst wahrscheinlich noch während der Kreuzigung[3], verzeihe ihnen; denn sie wissen nicht, was sie thun.

25. Nachdem die Soldaten die Kreuzigung vollzogen hatten, ward das Kreuz von vieren bewacht.[4] Die Wächter hatten ein Recht auf die vom Gekreuzigten hinterlassenen Kleider.[5] Sie setzten sich also hin und nahmen die Vertheilung vor. Es beruht auf einem Mißverständniß des Evangeliums Johannes, wenn man meint, über das Obergewand allein sei geloost worden. Er sagt, die Soldaten hätten vier Theile aus den Kleidern des Herrn gemacht, die *χιτών* aber, das Oberkleid, weil sie es nicht zerschneiden wollten, nicht in vier Theile getheilt. Er erwähnt dann die Verloosung des letztern, ohne

---

[1] Joh. 19, 19: *ἰησοῦς ὁ ναζωραῖος ὁ βασιλεὺς τῶν ἰουδαίων.*
[2] Joh. 19, 21 f.
[3] Luc. 23, 34. Vgl. *Usteri* l. c. p. 79.
[4] So stark pflegte die römische Wache zu sein; vgl. *Wetstein* ad Act. 12, 4.
[5] Vgl. *Gretser* De cruce tom. I, p. 67.

über die Vertheilung der übrigen Kleider etwas zu sagen.[1] Da nun Marcus berichtet, die Soldaten hätten geloost, was Jeder erhalten solle[2], so ist jedenfalls anzunehmen, daß sie auch über die vier Theile der übrigen Kleider das Loos geworfen haben.[3] Es war dies auch wohl das einzige Mittel, allen Streit zu vermeiden, indem bei jener Theilung kaum vier einander vollständig gleiche Theile zum Vorschein kommen konnten. Es hat also eine doppelte Verloosung Statt gefunden.

26. Die Kreuzigung hatte man, wie dies auch sonst zu geschehen pflegte,[4] an einer gangbaren Straße vorgenommen, um die Strafe recht öffentlich erscheinen zu lassen. Dies vermehrte das Leiden des Heilandes. Viele kamen dort vorüber, und da sie ihn in solcher Schmach und Hülflosigkeit erblickten, spotteten sie über seine ihnen noch erinnerlichen Reden, in denen er Zeugniß abgelegt hatte für seine Macht. In diese Schmähungen stimmten die Hohenpriester von Herzen ein.[5] Selbst Einer von den Mitgekreuzigten vermaaß sich in seinem Ingrimm über sein Schicksal, spöttisch den Heiland aufzufordern, durch seine vorgebliche Macht sie alle drei aus ihrem Unglücke zu befreien. Der andere aber sah sein Unrecht ein, und verwies jenem die verwegene Rede.[6] Dafür empfängt er vom Heilande die tröstliche Verheißung, er werde noch an jenem Tage mit ihm die Freuden des Paradieses theilen.[7] Mit diesen wenigen

---

[1] Joh. 19, 23 f. [2] Marc. 15, 24.

[3] So auch Hug Gutachten II, 182.

[4] Vgl. Winer Bibl. R.-W. z. d. W. Kreuzigung.

[5] Matth. 27, 39 ff.

[6] Luc. 23, 39 ff. Wenn Matth. 27, 44 von den Mitgekreuzigten im Plural die Rede ist, und es von ihnen heißt, sie hätten den Heiland verspottet, so widerspricht dies jener Nachricht bei Lucas keineswegs. Mit Recht erklären die meisten lateinischen Kirchenväter diesen Ausdruck als Synekdoche. Weniger ansprechend erscheint es, mit Origenes, dem h. Chrysostomus in h. l., denen die griechischen Erklärer durchweg gefolgt sind, anzunehmen, der Reumüthige habe anfangs mit an der Verspottung Theil genommen und sei erst hernach zu einer bessern Gesinnung bekehrt worden.

[7] *παράδεισος*, ursprünglich ein persisches Wort, einen Thiergarten, dann einen Park überhaupt bezeichnend; in פַּרְדֵּס hebraisirt wird es Eccl. 2, 5,

Angaben über die beiden Schächer begnügen sich die Evangelien; die Legende hat auch hier Manches beigefügt.[1]

27. Während die dem Herrn am nächsten stehenden Jünger bei allen diesen Vorgängen eine große Feigheit an Tag gelegt, mit Ausnahme des einzigen Johannes, hatten mehre Frauen den Heiland nicht allein auf dem Wege nach Golgotha begleitet, sondern hielten sogar beim Kreuze selbst in ihrer Treue aus, trotz des bittern Hohnes, der sich aus dem Munde Vieler über ihn ergoß. Unter diesen Frauen werden von den Evangelisten genannt: Maria, seine eigene Mutter, dann Maria Magdalena, ferner Maria, die Mutter des jüngern Jakobus und Joses, die Frau des Klopas, die Tante des Gekreuzigten und endlich Salome, die Mutter des Johannes und ältern Jakobus.[2] Es waren dies jedenfalls diejenigen, welche dem Herrn

---

Hohel. 4, 13, Nehem. 2, 8 von den LXX mit παράδεισος wiedergegeben. Mit demselben Worte haben öfters die Griechen auch das hebräische גַּן übersetzt, wie 1. Mos. 2, 8. 3, 1, woher der Aufenthaltsort der noch nicht gefallenen ersten Menschen Paradies genannt wird. Hiervon ward derselbe Ausdruck auf das jenseitige Reich der Seligen übertragen, vgl. 2. Cor. 12, 4. Offenb. Joh. 2, 7. Mit den meisten Kirchenvätern nehmen *Maldonat*, *Corn. a Lapide* u. A. an, daß an unserer Stelle nicht der Himmel, sondern die Vorhölle, der sog. limbus patrum unter παράδεισος zu verstehen sei.

[1] Schon das Evangelium des Nikodemus (c. 10) nennt den zur Rechten gekreuzigten Schächer Dismas und den zur Linken Gestas. Den zur Rechten gekreuzigten hielt man für den bekehrten, wohl mit Rücksicht auf Christi Darstellung vom jüngsten Gerichte (Matth. 25, 33) und baute darum Kirchen zu Ehren des h. Dismas. In einem andern Apokryphum, dem Evang. infant. c. 23 (aufgenommen im cod. Par. D und cod. Venet. des Evang. Nicod. c. 10) wird der bekehrte, zur Rechten Gekreuzigte Titus, der Andere Dumachus genannt, und von ihnen erzählt, wie sie als Räuber 30 Jahre vor dem Tode Jesu mit der h. Familie zusammentrafen, jener sich durch sein humanes Benehmen gegen dieselbe auszeichnete, und das göttliche Kind von ihm weissagte, er werde zu seiner Rechten einst gekreuzigt werden und ihm vorangehen in's Paradies. Das römische Martyrologium (25. März) sagt allgemein, genau dem Berichte der kanonischen Evangelien gemäß: Hierosolymis commemoratio s. latronis qui in cruce Christum confessus ab eo meruit audire: Hodie mecum eris in paradiso.

[2] Matth. 27, 56. Marc. 15, 40. Joh. 19, 25. Marcus nennt die Mutter der Zebedaiden mit ihrem Namen Salome; Johannes übergeht diese, erwähnt aber allein die Mutter Jesu, und bezeichnet die Maria, Mutter des Jakobus und Joses als des Klopas (Frau), und Jesu Tante.

am nächsten standen und am treuesten zugethan waren. Mutter und Tante waren schon durch die natürlichen Bande des Blutes mit ihm verbunden; Maria Magdalena ist durch den Bericht des Evangelisten Lucas über ihre Salbung des Herrn, wobei sie keine Kosten und kein Aufsehn scheute, als eine mit der zärtlichsten Liebe gegen ihn erfüllte Büßerin dargestellt.[1] Salome endlich wird schon durch das innige Verhältniß, in dem ihr Sohn Johannes zu Jesus stand, auch zum engern Kreise seiner Bekannten gehört haben. Durch diese Annahme erklärt sich auch ihre kühne, wenngleich wenig verständige Bitte, die sie in Betreff ihrer beiden dem Apostelkreise angehörenden Söhne an den Herrn richtet.[2] Diese Frauen hatten sich jedoch auch nicht bis zum Kreuze selbst hingewagt, mit Ausnahme der Mutter Jesu. Die übrigen standen in einiger Entfernung, um den Tod des Herrn abzuwarten. Als nun der Heiland seine Mutter erblickte beim Kreuze, da fiel es ihm schwer auf's Herz, sie ohne menschlichen Schutz allein zurückzulassen. Aber außer ihr hatte noch Einer den Muth, in der unmittelbarsten Nähe beim Herrn auszuhalten, es war der Jünger, den er liebte, Johannes. Er war am geeignetsten, seine Kindesliebe zu Maria zu erben. Ihm übergab er sie, auf daß er sich ihrer annehme als seiner eigenen Mutter; und ihr überwies er zum Troste für den unersetzlichen Verlust, den sie an ihm erlitten, den Jünger als ihren Sohn. Johannes nahm sie von da ab in sein Haus auf.[3]

28. Bald schwanden die Lebenskräfte Jesu sichtlich hin. Die leidenvolle Zeit, welche die Gekreuzigten sonst bis zu ihrem nur allmälig erfolgenden Tode am Kreuze aushalten mußten, ward für ihn verkürzt durch die Schwächung, die sein Körper in den frühern Mißhandlungen erlitten hatte. Es war um die sechste Stunde, wie uns

---

[1] Luc. 7, 37 ff. vgl. 8, 2. Wahrscheinlich war sie dieselbe Maria, welche unter ähnlichen Aufsehn erregenden Umständen den Heiland wenige Tage vor seinem Tode salbte. Vgl. Joh. 12, 3 ff. Letztere war nach Joh. 11, 2 vgl. 12, 2 f. jedenfalls die Schwester des Lazarus von Bethanien. Siehe hierüber *Lamy* Diss. de unica Magdalena (in dessen Comm. in harm. Evang. p. 636 — 651), *Estius* de Magdalena evangelica in den Oratt. theol. p. 250.

[2] Matth. 20, 20 f.

[3] Joh. 19, 26 f.

die Evangelien berichten,[1] als die Finsterniß anbrach und Jesus seinem Gefühle völliger Trostlosigkeit Luft machte, indem er ausrief: Mein Gott, warum hast du mich verlassen; in deine Hände befehle ich meinen Geist. Beides läßt uns schließen, daß um jene Zeit der Todeskampf begann.

Ehe wir uns zur Darstellung der weitern Vorgänge wenden, müssen wir uns über die Zeit verständigen, welche die Evangelisten mit dem Ausdrucke: die sechste Stunde bezeichnen wollen. Es ist bekannt, daß die Juden den Tag mit Sonnenaufgang beginnen ließen und von da ab die Stunden zählten bis zum Sonnenuntergang. Ferner versteht es sich von selbst, daß die Synoptiker, zumal der h. Matthäus sich der in Palästina gebräuchlichen, d. i. der jüdischen Stundenzählung zur Bezeichnung der Tageszeit bedienten. Demzufolge hätte der Todeskampf beim Heilande gegen Mittag begonnen. Hiermit stimmt auch die weitere Angabe des Evangelisten Marcus[2] überein, um die dritte Stunde sei der Heiland gekreuzigt worden. Von neun Uhr an hätte er hiernach am Kreuze gehangen, bis um Mittag der Todeskampf sich einstellte. Dieser Annahme jedoch scheint der Evangelist Johannes zu widersprechen. Er erzählt, als Pilatus sich auf den Richterstuhl gesetzt habe, um die schließliche Entscheidung in der Verhandlung über Jesus zu geben, da sei es ungefähr die sechste Stunde gewesen.[3]

29. Seit jeher hat man die verschiedensten Versuche gemacht, diese Differenz zu erklären. Manche, wie Hase[4], haben sich nicht gescheut, auch hier einen Widerspruch anzuerkennen, und dem Augenzeugen Johannes den größern Anspruch auf Genauigkeit einzuräumen. Eine zweite Art, den Knoten nicht zu lösen, sondern zu zerhauen, ist schon den Alten bekannt gewesen. Man hat bei Johannes ἕκτη einfach in τρίτη verändert.[5] Heutzutage kann man

---

[1] Matth. 27, 45. Marc. 15, 33. Luc. 23, 44.

[2] Marc. 15, 25.

[3] Joh. 19, 14.

[4] Leben Jesu S. 185; so auch noch der neueste Commentator zu Joh., Bäumlein S. 177.

[5] So in der neuern Zeit unter Andern *Bynaeus* l. c. III, 187, *Reyher* De crucifixi Jesu titulis (Sylloge Dissertt. ad N. T. Amstelod. 1702 p. 246), *Calmet* Comment. in Matth. 27, 45, *Patritius* De Evang. lib. II,

sich für diese Aenderung nur auf sehr wenige direkte Zeugen berufen.[1] Petrus von Alexandrien berief sich für dieselbe noch auf das zu Ephesus aufbewahrte Autograph des Apostels selbst. Dessen Leseart ist nach dem Zeugnisse des Alexandrinischen Lehrers auch in die bessern Handschriften des Evangeliums übergegangen.[2] Trotz dieses überaus hohen Alters der genannten Aenderung dürfen wir ihr doch keine kritische Berechtigung zuerkennen. Unsere ältesten und besten Handschriften kennen sie nicht; außerdem mußte die Differenz mit der Stelle bei Marcus sehr bald auffallen, und da lag denn eine, wenn auch äußerlich noch so wenig gerechtfertigte Aenderung nahe. Möglich, daß man diese selbst in das Autograph zu Ephesus aufnahm. Schon Eusebius[3] hat freilich auf die große Aehnlichkeit zwischen den beiden Zahlzeichen Γ und ς, und auf die leichte Verwechslung derselben aufmerksam gemacht. Aber schon Viktor von Capua[4] hat dagegen mit Recht bemerkt, in diesem Falle würde die durch Verwechslung entstandene Variante weder so

---

adn. 195. Am verfehltesten ist jedenfalls die Muthmaßung bei Baumgarten-Crusius, welcher (Spicil. observ. in Joan. Evang. ex Nonni Paraph. Jenae 1824. p. 36) das *ἕκτη* aus der Paraphrase des Nonnus erklären will. Schon die ältesten Uebersetzungen haben *ἕκτη* gelesen, und bereits *Euseb.* Quaestt. ad Marinum (Catena Corderii in Joan. p. 436 cf. *Mai* Nov. Bibl. Patr. IV, 299) hat jene Aenderung vorgeschlagen, von einer Variante aber wie etwa *ἦν δὲ ἕκτη (sc. ἡμέρα) ἡ παρασκευὴ τοῦ πάσχα*, wie sie Baumgarten der Paraphrase des Nonnus zu Grunde legt, finden wir durchaus keine Spur. Sein Text des Evangeliums lautete wie der unsrige, nur mit dem Unterschiede, daß auch er für *ἕκτη* schon *τρίτη* las, v. 66 sqq.:

ἕκτη δ' ἦν ἐνέπουσι προσάββατος ἔπλετο ἠώς,
ἦν δὲ τιταινομένη τριτάτη θανατήφορος ὥρη.

[1] Nur der cod. Cantabrig. liest so nach einer spätern Correktur und der cod. Sangallensis nebst einigen andern von geringem Alter.

[2] Chron. Pasch. ed. Bonn. p. 11: *ὥρα ἦν ὡσεὶ τρίτη καθὼς τὰ ἀκριβῆ βιβλία περιέχει αὐτό τε τὸ ἰδιόχειρον τοῦ εὐαγγελιστοῦ ὅπερ μέχρι τοῦ νῦν πεφύλακται χάριτι θεοῦ ἐν τῇ Ἐφεσίων ἁγιωτάτῃ ἐκκλησίᾳ καὶ ὑπὸ τῶν πιστῶν ἐκεῖσε προσκυνεῖται.* Cf. Ibid. p. 411.

[3] Quaestt. ad Marinum in *Corderii* Catena in Joan. (cf. *Mai* Nova Patrum Biblioth. IV, 299.)

[4] Cf. *Joannis Diaconi* Catena in Ioan. (Spicil. Solesm. tom. I. pag. LXIV.)

allgemein geworden, noch der verbessernden Hand anderer Abschreiber entgangen sein.

30. Unter den Versuchen, die beiden Angaben mit einander in Einklang zu bringen, ist als der verfehlteste der von Wörger[1] zu bezeichnen. Nach ihm hätte Johannes nicht sowohl die Zeit der Verurtheilung als der Hinrichtung angeben wollen mit mystischer Beziehung auf die Opferung des Paschalammes, welche um dieselbe Zeit begann. Dieser Versuch ist keiner Widerlegung werth.

31. Victor von Capua hat an der genannten Stelle die Zeitangaben der Evangelisten so gedeutet, daß sie trotz aller scheinbaren Differenz vollständig zu einander passen.[2] Freilich muß man dann jeden Evangelisten das Gegentheil von dem sagen lassen, was er wirklich sagt. Wenn Johannes von der endgültigen Entscheidung des Prokurators redet und dabei die sechste Stunde erwähnt, so soll diese Zeitangabe sich nicht auf das eben Erzählte, sondern auf die Ausführung des Urtheils, auf die Kreuzigung selbst beziehen. Und wenn Marcus bemerkt, zur dritten Stunde habe man den Heiland gekreuzigt, so soll dies nicht die Exekution, sondern die Fällung des Urtheiles angehen. Auch dieser Versuch wird gerichtet durch seine exegetische Gewaltthätigkeit.

32. Mit mehr Recht hat man auf die Unbestimmtheit der Johanneischen Zeitangabe aufmerksam gemacht. Der Evangelist bedient sich ausdrücklich der Partikel ὡσεί. Er soll hiernach nicht viel mehr gesagt haben, als, die Fällung des Urtheils sei gegen Mittag erfolgt; auf der andern Seite soll es auch mit der Zeitbestimmung der Kreuzigung so genau nicht zu nehmen sein, seine Angabe auf neun Uhr soll auch den weitern Sinn haben von Vormittag. So, meint man, träfen die beiden Angaben doch wohl zusammen und beruhten nur

---

[1] Conciliatio Marci cum Ioan. super horam, qua crucifixus Christus (Syll. Dissertt. ad N. T. p. 279 sqq.)

[2] Derselbe Versuch findet sich auch schon in den *Constit. Apost.* V, 16. VIII, 40. Gleichfalls ist er von Valentin, dem Gnostiker gemacht worden, vgl. *Iren.* adv. haer. I, 14, 6, von dem Presbyter Hesychius (Catena in h. l.) und *August.* De cons. Evang. III, 42. Noch jüngst hat ihn Sepp Leben J. Ch. 2. Aufl. VI, 297 ohne weitere Prüfung acceptirt.

auf verschiedenen Auffassungen.[1] Wir wollen hiergegen die Zeit nicht hervorheben, die zwischen der Fällung und der Exekution des Urtheiles verfloß, sondern annehmen, für beides habe man ungefähr dieselbe Zeit angeben können. Dennoch aber ist die Angabe des Marcus, und, selbst trotz ihres ὡσεί, die des Johannes viel zu bestimmt, als daß wir so an ihnen recken und strecken könnten, bis sie einander begegnen. Hätte Marcus statt „zur dritten Stunde" geschrieben „Vormittags", und Johannes „gegen Mittag" statt „ungefähr zur sechsten Stunde", so hätte jener Versuch wohl auf mehr Glück bei den Exegeten rechnen können, als jetzt.

33. Vorzugsweise bei den Philologen hat eine ganz eigenthümliche Erklärung der Stelle bei Marcus Aufnahme gefunden, welche sogar die Möglichkeit eines Widerspruches beseitigen würde, wenn sie nur eine solide, exegetische Grundlage besäße. Heinsius[2] und nach ihm Rosenmüller[3] haben in dem Satze: ἦν δὲ ὥρα τρίτη καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν den Aorist ἐσταύρωσαν als Plusquamperfekt zu fassen versucht, die Construktion des Satzes für einen Hebraismus erklärt und so den Evangelisten sagen lassen, es sei damals, als die Soldaten die Kleider des Gekreuzigten unter sich vertheilten, die dritte Stunde der Kreuzigung gewesen. „Es war aber die dritte Stunde, so lautet dann die Stelle, daß, oder seit sie ihn gekreuzigt hatten." Eine solche Verbindung zweier sprachlicher Unregelmäßigkeiten, in Folge deren der Sinn des Satzes höchst unverständlich würde, läßt sich nicht annehmen. Um den ihm unterschobenen Gedanken auszudrücken, hätte der Evangelist sich wenigstens des Plusquamperfekt bedienen müssen.

34. Viel allgemeiner ist eine Auffassung geworden, welche sich auf eine damals in Palästina übliche Tageseintheilung beruft. Man nimmt nämlich an, wie die Nacht, sei auch der Tag bei den Juden in größere Abschnitte zerfallen; man habe diese aber nach der Stunde

---

[1] So *Usteri* Comment. crit., in qua Evang. Joan. genuinum esse ostenditur p. 78, *Drach* L'inscription hébraïque du titre de la sainte croix. p. 6.

[2] Exercitationes sacrae ad Marc. 15, 25.

[3] Scholia ad h. l.

benannt, mit der sie begannen. So sei also die Zeit von der dritten Stunde bis zur sechsten mit dem Namen der dritten bezeichnet worden. Marcus sage demgemäß weiter nichts, als daß die Kreuzigung vor Mittag noch begonnen habe; Johannes aber drücke eben durch sein ὡσεὶ aus, die sechste Stunde habe noch nicht begonnen, auch seine Zeitbestimmung bezeichne also die gerade dem Mittag voraufgehende Zeit.[1] Auf diese Weise fiele Fällung und Exekution des Urtheils etwa in die Stunde von eilf bis zwölf. Auch diese Erklärung wäre eine glückliche, wenn nur die gemachte Voraussetzung als historisch richtig anerkannt werden könnte. Zu ihrer Begründung beruft man sich auf einige Stellen, an denen jene Stunden, die dritte, sechste und neunte als Abschnitte des Tages hervorgehoben werden.[2] An diesen Stellen aber wird nichts weniger angedeutet, als daß die ganze folgende Zeit bis zum nächsten Abschnitte auch nach jener Stunde sei benannt worden. Letztere Annahme ist es, welche bei der genannten Hypothese den Ausschlag gibt, und diese erscheint eben durch jene Stellen nicht gerechtfertigt. Aus ihnen erhellt nur, daß die dritte, sechste und neunte Stunde als naturgemäße Abschnitte des Tages bei den Juden als Gebetsstunden galten; auf eine Benennung der dazwischenliegenden Zeit ist es gar nicht abgesehen. Man hat aber sogar versucht, die Parabel als Beweisstelle anzuführen, in der Morgens früh, zur dritten, sechsten Stunde u. s. w. Arbeiter für den Weinberg gedungen werden.[3] Nur hat man dabei übersehen, daß nicht allein jene Stunden bloß als Abschnitte des Tages genannt werden, und keineswegs einen größern Theil desselben bezeichnen, sondern auch die eilfte Stunde unter ihrem eigentlichen Namen und nicht unter der Benennung der neunten Stunde gegen Ende hin angeführt wird. Diese Stelle dürfte mit viel größerm Rechte als Gegenbeweis an-

---

[1] So unter Andern *Tillemont* Mémoires pour servir etc. I, 1, note XXXI, Schulz Neue Einl. in die Stud. und Kenntniß des N. T. Halle 1773, 3. Bd. S. 282 ff., *Cornel. a Lapide* Comment. ad Marc. 15, 25, Friedlieb Archäol. der Leidensg. S. 127.

[2] Apstlg. 3, 1. 10, 9. *Jos.* Antt. XIV, 4, 3.

[3] Matth. 20, 1 ff.

gesehen werden, indem sie uns zeigt, daß jede Stunde ihren eigenen Namen trug.

35. Nach allen diesen Erörterungen scheint zur Ausgleichung der Differenz nur die Annahme einer doppelten Stundenzählung übrig zu bleiben.[1] Gerade bei Johannes glaubte man Stellen zu finden, welche schließen lassen, daß seine Stundenrechnung von der der Synoptiker abweiche. So erzählt er von den beiden Jüngern, die zuerst dem Heilande folgten, sie seien bei ihm geblieben den ganzen Tag, und da sie ihn fanden, sei es um die zehnte Stunde gewesen.[2] Nun hätte er doch wohl nicht hervorheben können, daß sie den ganzen Tag bei ihm blieben, wenn es bereits vier Uhr Nachmittags gewesen wäre. Es empfiehlt sich also auch hier, zum Ausgangspunkt der Berechnung Mitternacht anzunehmen, und die zehnte Stunde auf zehn Uhr Morgens anzusetzen.[3] Aehnlich geht es auch nicht füglich, anzunehmen, der Heiland habe sich um Mittag am Jakobsbrunnen in Samarien aufgehalten, und das Weib sei zum Wasserschöpfen um jene Zeit herausgegangen.[4] Derartige anstrengende Arbeiten sowohl wie Fußreisen unternimmt man im Orient nicht in der stechenden Sonnenhitze der Mittagszeit, sondern in der Nacht, bezüglich am hohen Morgen.[5] Die sechste Stunde wird also auch da nicht Mittag, sondern sechs Uhr Morgens heißen sollen.[6]

36. Hiernach scheint nicht zu große Kühnheit für die Annahme erforderlich zu sein, daß auch an unserer Stelle Johannes dieser abweichenden Stundenzählung sich bediene. Freilich muß er sich an eine bestimmte, seinen Lesern nicht unbekannte Eintheilung des Tages angeschlossen haben. Ziehen wir in Betracht, daß er sein Evangelium weder im Lande der Juden, noch für dieselben schrieb, so kann zunächst seine Abweichung von der jüdischen Stundenrechnung

---

[1] Auffallender Weise hält *Lamy* Comm. in harm. Evang. V, 34 alle übrigen Versuche für zulässig, nur diesen nicht.

[2] Joh. 1, 40.

[3] So z. B. Rettig Exeget. Analekten (Theol. Stud. u. Krit. 1830. I, 106.) Ebrard Wissensch. Kritik 2. Aufl. S. 276. Anm. 2. gegen Lightfoot, de Wette, A. Maier u. A. z. d. St.

[4] Joh. 4, 6.

[5] Vgl. *Wetstein* ad h. l.

[6] So Rettig a. a. O. S. 108.

nicht auffallen. Nun hat man bezüglich dieser Abweichung weiter behauptet, sie sei durch die römische Tageseintheilung herbeigeführt worden. Hug[1] hat nach dem Vorgange von Michaelis[2] diese Hypothese mehr eingeschränkt, indem er behauptet, Johannes habe an unserer Stelle sich der römischen Gerichtssprache bedient, und die Gerichtszeit sei bei den Römern von Mitternacht an gezählt worden. Aber abgesehen von den Beweisen für die letztere Behauptung, klingt die erstere schon wenig wahrscheinlich. Eine von der gewöhnlichen Sprachweise abweichende und auf den gerichtlichen Verkehr beschränkte ist in einem Gerichtsprotokolle verständlich, in einer ein halbes Jahrhundert nach den Ereignissen geschriebenen Biographie fast nothwendigem Mißverständniß ausgesetzt und darum undenkbar.

Jedoch ist außerdem auch die andere Behauptung bezüglich des Beginnes des römischen Gerichtstages unrichtig. Es wird nirgendwo erwähnt, daß die Römer am Gerichte eine andere Stundenzählung gehabt hätten, als im Privatleben. Wohl aber liegen zahlreiche Zeugnisse darüber vor, daß sie gleich allen andern Völkern den Tag und die Nacht gleichmäßig in zwölf Stunden zerlegt haben.[3] Auch Ideler[4], der noch unübertroffene Forscher auf dem Gebiete der Chronologie in der neuern Zeit, behauptet mit Bestimmtheit, wie verschieden auch die verschiedenen Nationen den bürgerlichen, den Kalender-Tag angefangen hätten, so sei doch die Stundeneintheilung im Alterthume bei den Römern dieselbe gewesen, wie bei den übrigen Völkern, man habe die Nacht in ebenso viele Stunden getheilt, wie den Tag, und diesen mit Sonnenaufgang beginnen lassen.

37. Da aber Hug zum Beweise für seine Behauptung viele Stellen aus den alten Schriftstellern beigebracht hat, so können wir einer Prüfung derselben uns nicht entziehen.

---

[1] Zeitschrift u. s. w. V, 90.

[2] Syntagma comment. Gótting. 1767. II, 44.

[3] Vgl. *Censorin.* de die nat. c. 23: In horas duodecim divisum esse diem noctemque in totidem vulgo notum est.

[4] Handbuch der Chronologie I, 84.

Zuerst beruft er sich auf solche, an denen es heißt, die Römer hätten die Tage mit Mitternacht begonnen.[1] An diesen Stellen aber wird die Aussage Varro's wiederholt, und diese bezieht sich, wie bei Gellius sehr deutlich zu lesen ist, auf den Kalendertag. Varro sagt, diejenigen, welche von Mitternacht bis Mitternacht geboren würden, seien an ein und demselben Tage zur Welt gekommen. Klarer aber könnten die Worte Varro's nicht commentirt werden, als es Gellius thut, indem er sagt, der Tag, den die Römer den bürgerlichen genannt hätten, habe bei der sechsten Stunde der Nacht begonnen.[2] War Mitternacht die sechste Stunde der Nacht, und zerfiel, wie wir von Censorin gehört haben, die Nacht in zwölf Stunden, so muß man die zwölf Stunden des Tages von Sonnenaufgang bis zu Sonnenuntergang gerechnet haben.

Ebenso verhält es sich mit mehreren von Hug aus den Verrinen Cicero's angeführten Stellen. Die achte Stunde wird in der ersten Verhandlung als der Zeitpunkt der Zusammenkunft zum Gerichte bezeichnet,[3] aber daß dies nicht acht Uhr Morgens gewesen sein kann, davon überzeugen uns die unmittelbar folgenden Worte, daß jener Tag nicht einmal mehr gezählt werde, natürlich aus keinem andern Grunde, als weil er — um 2 Uhr Nachmittags — schon mehr als halb vorüber war.[4]

In der zweiten Verhandlung gegen Verres wird erzählt, der angeklagte Prätor habe einen gewissen Sthenius um die neunte Stunde vor Gericht fordern lassen und auf ihn bis zur dritten Stunde der Nacht gewartet.[5] Nun läßt sich nicht denken, daß

---

[1] *Gellius* Noct. Att. III, 2, *Marcob.* Saturn. 1, 3. u. A.

[2] L. c.: Dies, quem Romani civilem appellaverunt, a sexta noctis hora oritur.

[3] Act. I. in Verr. c. 10 §. 31: Nonae sunt hodie Sextiles, hora octava convenire coepistis; hunc diem jam ne numerant quidem.

[4] Cicero redet nämlich von der Verschiebung des Prozesses und sagt, über zehn Tage seien die Votivspiele des Pompejus, daran schlößen sich andere Verhinderungen an, und so würde die Verhandlung wider seinen Willen hingezogen. Hierbei bemerkt er denn, jener Tag (an dem er redete) könne nicht einmal gezählt werden.

[5] Act. II. or. 2, c. 37 §. 91.

Verres den ganzen Tag von Morgens 9 Uhr ab den Angeklagten bis in die Nacht hinein mit Geduld auf dem Forum abgewartet haben soll, wohl aber ist anzunehmen, daß er um 3 Uhr Nachmittags sich auf das Form begab und dasselbe erst in der dritten Stunde nach Sonnenuntergang verließ.[1] Cicero schreibt an einen Freund, er habe zur 9. Stunde zu Tische gesessen,[2] und dies ist nach Hug neun Uhr Abends. Nun erzählt uns aber Martial, der offenbar den Tag mit Sonnenaufgang beginnen läßt, um die 9. Stunde habe man sich zu Tische gesetzt.[3] Cicero's 9. Stunde kann also doch wohl keine andere sein, als die Martials — drei Uhr Nachmittags.

Cicero's Scholiast Askonius Pädianus gibt bei der Inhaltsangabe der Rede für den Milo einige historische Notizen über die in derselben behandelten Thatsachen. Unter anderm heißt es, Milo sei mit dem Clodius um die neunte Stunde zusammengetroffen, und der bei diesem Zusammentreffen getödtete Clodius sei vor der ersten Stunde der Nacht nach Rom hineingebracht worden.[4] Nach Hugs Erklärung hätte der Scholiast, um die Stunden nicht über zwölf hinaus zählen zu müssen, beim Mittage wieder begonnen, und demnach mit der neunten Stunde 9 Uhr Abends gemeint. Aber wann soll denn die erste Stunde der Nacht gewesen sein? Nehmen wir an, Askonius habe 8 Uhr Nachmittags durch die Angabe der neunten Stunde bezeichnen wollen, so bleibt für Alles Zeit genug. Der Senator Sextus Tedius bringt dann die Leiche des Clodius gegen Sonnenuntergang nach Rom und findet dort das Proletariat noch auf den Beinen, welches neugierig und skandalsüchtig, wie es ist, zahlreich sich um die Leiche versammelt.[5]

---

[1] Act. II. n. 2 c. 38 §. 92 heißt es ausdrücklich, ante horam tertiam noctis de foro non discedit.

[2] Ep. famil. IX, 26.

[3] Epigr. IV, 8 sqq.:

Prima salutantes atque altera continet hora
Exercet raucos tertia caussidicos.
. . . .
Imperat exstructos frangere nona toros.

[4] Cicer. Schol. ed. *Orelli* II, 32.

[5] Ibid. pag. 33: Perlatum est corpus Clodii ante primam noctis

Flavius Josephus endlich soll, wie Hug meint, da er für Nichtjuden seine griechischen Werke verfaßte, sich ebenfalls jener abweichenden Stundenzählung bedient haben. Er sagt nämlich beiläufig in seiner Selbstbiographie, die Juden hätten an Sabbathen zur sechsten Stunde gespeist.[1] Warum dies 6 Uhr Abends heißen soll, wie Hug glaubt, ist aus der ganzen Stelle nicht zu ersehen. *ἄριστον* heißt vielmehr Frühstück, Imbiß, entsprechend dem lateinischen prandium, und dies pflegten die Römer auch um die Mittagszeit zu nehmen. Demgemäß hätte auch an jener Stelle der jüdische Geschichtsschreiber nach der allgemeinen Gewohnheit den Tag mit Sonnenaufgang beginnen lassen.

Aus andern Stellen, welche Hug anführt, läßt sich wegen Mangels an weitern Beziehungen nichts über die Stundenzählung ermitteln.[2]

Nach dem vorliegenden Material sind wir zu der Behauptung gezwungen, daß man in Rom ganz allgemein die Stundenzählung mit dem Aufgange der Sonne begann, und nicht mit Mitternacht.[3]

---

horam infimaeque plebis et servorum maxima multitudo magno luctu corpus in atrio domus positum circumstetit.

[1] Vita §. 45: *ἕκτη ὥρα, καθ' ἣν τοῖς σάββασιν ἀριστοποιεῖσθαι νόμιμόν ἐστιν ἡμῖν.*

[2] Act. II. in Verr. or. 2, c. 17 §. 41 wird gesagt, Verres sei früher als je aufgestanden, um zu Gericht zu sitzen, man habe ihm aber bemerklich gemacht, er müsse bis zur zehnten Stunde mit dem Contumacial-Urtheile warten. Nach *Cic.* Epist. famil. VII, 30 werden zur zweiten Stunde Comitien gehalten, und der zur siebten Stunde gewählte Consul Cominius führt, da der folgende Tag ein neues Consularjahr eröffnet, ein Consulat, in dem Niemand das prandium nimmt. In einer ziemlich korrupten Stelle bei *Seneca* Lud. de morte Claud. (c. 2 ed. *Fickert* Lips. 1845) wird der Todeskampf des Kaisers in die 6. bis 7. Stunde verlegt und poetisch diese Zeit bestimmt in folgender Weise:

Jam medium curru Phöbus diviserat orbem
Et propior nocti fessus quatiebat habenas
Obliquo flexum deducens tramite lucem.

Warum alle diese Stellen nicht so erklärt werden könnten, daß die Stundenzählung bei Sonnenaufgang begann, läßt sich nicht begreifen.

[3] Auch Wieseler Chronol. Synopse S. 411 hat erkannt, daß die meisten von Hug angeführten Stellen nicht beweisend sind, begnügt sich aber mit der bloßen Möglichkeit einer abweichenden Stundenzählung bei Johannes, ohne den Versuch zu machen, diese Annahme historisch zu rechtfertigen.

38. Die ersten Andeutungen, daß man die in unserer Zeit ganz allgemein eingeführte Stundenzählung gekannt habe, finden sich unseres Wissens bei den beiden Plinius vor; bei dem Neffen klarer, als beim Onkel. Dieser spricht in seiner Naturgeschichte von einer Sonnenfinsterniß, die nach dem Muttermorde Nero's eingetroffen sei und verlegt sie nach Beobachtungen in Campanien zwischen die siebte und achte, nach dem Berichte Corbulo's aus Armenien zwischen die zehnte und eilfte Stunde.[1] Direkt läßt sich freilich aus diesen Angaben nichts auf die Stundenzählung Bezügliches schließen. Aber es ist auffallend, daß Plinius sich nicht begnügt, wie wir dies sonst gefunden haben, die Stunden ohne weitere Bezeichnung anzugeben, sondern hinzusetzt, es sei die Stunde des Tages gemeint. Zumal bei einer Sonnenfinsterniß mußte sich das so sehr von selbst verstehen, daß wir wohl an einen besondern Grund zu denken veranlaßt werden, der den Plinius zu jenem Zusatze vermochte. Nur aus dem Grunde aber kann der Schriftsteller in beiden Angaben sich des Ausdruckes hora diei bedient haben, weil hora allein ein Mißverständniß möglich machte. Dies konnte in unserm Falle wiederum nur Statt finden, wenn die Stunden auch anders gezählt wurden, als nach der Eintheilung in horae diei und horae noctis, d. h. wenn es eine Stundenzählung gab, die nicht mit dem natürlichen Tage begann und schloß, sondern den ganzen bürgerlichen Tag, ein *νυκτήμερον*, wie die Griechen sagen, — einen Tag und eine Nacht — umfaßte. Nur unter dieser Voraussetzung finden wir es erklärlich, daß Plinius es für nöthig erachtet, die Stunde der Sonnenfinsterniß genauer als eine Stunde des Tages zu bezeichnen.

Werden wir durch diese Stelle auf die Muthmaßung hingewiesen, daß damals eine doppelte Stundenzählung bekannt war, so wird diese Muthmaßung bestätigt durch eine andere Stelle beim jüngern Plinius, an der er uns die Lebensweise seines Oheims beschreibt. Er erzählt von ihm, er stehe oft auf noch tief in der

[1] Hist. nat. II, 70 (ed. Sillig): Solis defectus — Campania hora *diei* inter septimam et octavam sensit, Corbulo dux in Armenia inter horam *diei* decumam et undecimam prodidit visum.

Nacht, im Winter zur siebten oder achten, oft auch zur sechsten Stunde.[1] Diese Angabe läßt nur dann einen vernünftigen Sinn zu, wenn wir die Stundenzählung mit Mitternacht beginnen.

Ein analoges Beispiel hiervon aus etwas späterer Zeit findet sich in den Martyrakten des h. Polykarp. Zur achten Stunde ist nach diesem Schriftstück der Tod des h. Bischofes erfolgt. Dies kann aber nur Abends acht Uhr, nicht Nachmittags zwei Uhr gewesen sein. Denn als man den Heiligen ergriff, war es schon spät, es war die Zeit des *δεῖπνον*, der Hauptmahlzeit, die erst eine geraume Zeit nach dem Mittage Statt fand.[2] Ehe der Bischof abgeführt wird, verweilt er fast noch zwei Stunden im Gebete.[3] Nun folgen die Verhandlungen, der vergebliche Versuch, ihn durch wilde Thiere zerreißen zu lassen, die Verurtheilung zum Scheiterhaufen und die Bereitung desselben. Der Verfasser der Akten aber bemerkt, es sei dies sehr rasch geschehen, noch rascher als es gesagt worden sei.[4] Auch das Feuer will den Heiligen nicht ergreifen, und darum wird er denn endlich erstochen. Dies geschieht zur 8. Stunde.[5] Nirgendwo wird gesagt, die Nacht habe diese Verhandlungen unterbrochen, vielmehr gehen diese sehr rasch ohne irgend welchen Aufenthalt von Statten. Es kann darum unter der genannten Zeitbestimmung mit Bezug auf die Stunde der Mahlzeit, in der man Polykarp überfiel, nur 8 Uhr Abends verstanden werden. Wäre es 2 Uhr gewesen, so würde alles Erzählte zurückgerechnet die *ὥρα δείπνου* eine ziemlich frühe Morgensstunde werden, was, wie wir sahen, nicht angeht. Auch kann nicht, wie Jakobson[6] sagt, 8 Uhr Morgens gemeint sein, weil von einer

---

[1] Ep. III, 5: Lucubrare a Vulcanibus incipiebat non auspicandi causa sed studendi statim a nocte multa: hieme vero hora septima, vel cum tardissime octava, saepe sexta.

[2] Mart. Polyc. c. 7: *δείπνου ὥρᾳ ἐξῆλθον διωγμῖται καὶ ἱππεῖς . . . καὶ ὀψὲ τῆς ὥρας συνεπελθόντες ἐκεῖνον μὲν εὗρον ἐν δωματίῳ κατακείμενον.*

[3] Ibid.: *προσηύξατο πλήρης ὢν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ οὕτως ὥστε ἐπὶ δύο ὥρας μὴ δύνασθαι σιωπῆσαι.*

[4] Cap. 13: *ταῦτα οὖν μετὰ τοσούτου τάχους ἐγίνετο θᾶττον τοῦ λεχθῆναι.*

[5] Cap. 21: *μαρτυρεῖ δὲ . . . ὥρᾳ ὀγδόῃ.*

[6] Clem. Ignat. Polyc. Op. ed. Oxon. 1838, tom. II, ad h. l.

zwischen der Mahlzeit und dem Tode einfallenden Nacht nichts berichtet wird. Bei der gegebenen Erklärung könnte nur auffallend erscheinen, daß man Mittags die Zählung wiederum begann, statt bis zur Zahl vierundzwanzig fortzuzählen, wie dies später in Italien Sitte war. Aber wie wir der großen Zahlen wegen beim Mittage von Neuem wieder mit der Zählung beginnen, so werden auch die Alten jene Umständlichkeit gefühlt und auf dieselbe Weise abgestellt haben.

So finden wir also in der That in der ersten christlichen Zeit Spuren von der Stundenzählung vor, welche mit Mitternacht begann. Genaueres hierüber bestimmen zu wollen, scheint sehr gewagt zu sein. So viel indeß dürfen wir muthmaßen, daß, da die Martyrakten des Polykarp in der Gemeinde von Smyrna entstanden, jene von der gewöhnlichen abweichende Stundenzählung in Kleinasien in Gebrauch gewesen ist. Dieser Umstand aber liefert uns den Schlüssel zu der Erklärung, warum gerade der Evangelist Johannes, wie wir früher behaupteten, sich dieser Stundenzählung bedient haben sollte. Er hatte längere Zeit schon in Kleinasien zugebracht, als er sein Evangelium verfaßte, und schrieb auch zunächst für die Kirchen dieser Gegend. Anzunehmen, daß die sechste Stunde bei ihm sechs Uhr Morgens bezeichnet, kann demnach nicht allzu gewagt sein.

39. Hiernach würde also Johannes erzählen, Pilatus habe sich zur endlichen Entscheidung ungefähr um sechs Uhr auf den Richterstuhl gesetzt; und nach Marcus hätte man um neun Uhr mit der Kreuzigung begonnen. Es dürfte auffallen bei dieser Annahme, daß so frühe am Morgen die ganze Verhandlung mit dem Prokurator schon sollte beendet gewesen sein, und daß man nach der Fällung des Urtheils noch etwa drei Stunden bis zu dessen Ausführung zögerte. Jedoch möchten wir zur Beseitigung dieser Bedenken vorab mit A. Maier[1] das ὡσεὶ hervorheben in dem Sinne, daß die sechste Stunde durch diese Beschränkung als schon verflossen bezeichnet würde. Es wäre also wohl etwa halb sieben gewesen. Berücksichtigen wir außerdem, daß die Vorführung vor den römischen

[1] Comment. zu d. St.

Prokurator gleich beim Anbruche des Tages gegen den Morgen hin vor sich ging,[1] also etwa gegen fünf Uhr, so wäre für die Verhandlung bei Pilatus Zeit genug gewonnen. In anderthalb Stunden konnte das Erzählte gut abgemacht sein, zumal weder von einem Zeit raubenden Zeugenverhör, noch von der Berathung eines Richtercollegiums bei der Verhandlung Rede war. — Daß man aber in so früher Morgenstunde den Prokurator mit einem Prozesse behelligte, war nichts auffallendes. Auch Seneca berichtet, daß in Rom schon beim Anbruche des Tages das Forum voll sei von Querulanten.[2]

Andererseits erklärt es sich sehr gut, warum die Kreuzigung erst zwei bis drei Stunden nachher erfolgte. Die Zubereitung des Kreuzes, die früher nicht Statt finden konnte, nahm immerhin einige Zeit in Anspruch. Auch waren die beiden mitgekreuzigten Verbrecher wohl noch nicht verurtheilt; wenigstens mußte auch die Vorbereitung zu ihrer Kreuzigung noch geschehen. Diese oder etwa noch andere uns unbekannte Ursachen konnten die Ausführung des Urtheils immerhin sehr leicht bis gegen neun Uhr hin aufhalten.

40. Um neun Uhr also geschah die Kreuzigung, und als der Herr drei Stunden lang am Kreuze gehangen, gegen Mittag, begann der Todeskampf. Wir haben bereits bemerkt, daß derselbe angezeigt ward durch eine ganz ungewöhnliche Finsterniß. Daß dies keine Sonnenfinsterniß gewesen sein kann, ist klar, da eine solche nie zur Zeit des Vollmondes, in die das Osterfest immer fiel, entsteht. Nach dem apokryphischen Evangelium des Nikodemus[3] hat schon Pilatus den Juden diese Bemerkung gemacht, welche durch jene Erklärung des Phänomens den Zusammenhang mit der Kreuzigung Christi beseitigen wollten. Andererseits ist aber auch das Dilemma des Viktor von Capua[4] unrichtig, der in Folge dieser sehr rich-

[1] Marc. 15, 1: *καὶ εὐθέως ἐπὶ τὸ πρωΐ κτλ.* Luc. 22, 66: *καὶ ὡς ἐγένετο ἡμέρα κτλ.* (als es Tag wurde).

[2] De ira II, 7: Haec tot millia ad forum prima luce properantia quam turpes lites quanto turpiores advocatos habent.

[3] Cap. 11.

[4] De cyclo Paschali (cf. Spicil. Solesm. tom. I, p. 297): Impossibile est enim absque hoc tempore, i. e. interlunii solis pervenire defectum.

tigen Bemerkung keine andere Annahme zulässig findet, als die, jene Finsterniß sei ein direktes Eingreifen Gottes in den Gang der Naturereignisse, ein Wunder, gewesen. Zwischen beiden Annahmen liegt noch Vieles in der Mitte. Mit Unrecht freilich haben einige Exegeten gemeint, nur durch schwere Wolken sei der Himmel verfinstert worden. Diese Annahme scheint nicht ausreichend zu sein, um das von den Evangelisten berichtete Phänomen zu erklären. In der neuern Zeit hat man meist die Finsterniß mit dem Erdbeben in Verbindung gebracht,[1] und Paulus[2] hat eine durch Rauch und Dämpfe entstandene Verfinsterung annehmen wollen. Auch hierdurch scheint eine so allgemeine und vollständige Finsterniß nicht hinreichend erklärt zu sein, wie sie die Evangelien darstellen. Außerdem erfolgte das Erdbeben erst, als die Finsterniß schon drei Stunden lang gewährt hatte.

Halten wir uns vor allem weitern Muthmaßen zunächst an die Angaben der Evangelisten, so scheinen die bisher angeführten Versuche, welche die Erscheinung als eine durchaus beschränkte, lokale ansehen, als solche unzulässig. Auch de Wette[3] und Bleek[4] erkennen, daß die Evangelisten mit dem Ausdrucke, „über die ganze Erde" habe sich die Finsterniß verbreitet, mehr sagen wollen, als „über ganz Palästina".[5] Außerdem meint Bleek sehr richtig, dieser Ausdruck sei nicht im strengsten Sinne zu nehmen;

Unde et in passione Domini evidentissime claruit coeleste miraculum: ut sol quartadecima luna [in] tenebras, quas ignorat, incideret. Aehnlich das Apokryphon *Dionys. Areopag.* Ep. 7. ad Polyc. Nur daß hier auf eine sonderbare Weise das Wunder näher bestimmt wird als eine außergewöhnliche Sonnenfinsterniß: *παραδόξως τῷ ἡλίῳ τὴν σελήνην ἐμπίπτουσαν ἑώρωμεν, οὐ γὰρ ἦν συνόδου καιρός* (Edit. Antwerp. 1634. II, 91).

[1] Paulus Exeget. Handb. S. 764 ff. Hug Zeitschr. u. s. w. V, 54.

[2] A. a. O. S. 764.

[3] Comment. zu Matth. 27, 45.

[4] Synopt. Comment. II, 471.

[5] So auch *Chrys.* hom. 89. in Matth., *Theophyl.*, *Euthym.* in h. l. Ebenso aus neuerer Zeit die Monographie Kißlings De labore solis etc. (*Iken* Thesaur. theol.-phil. II, 368). Auf das Land Palästina beschränken die Erscheinung schon *Origen.* Comment. in Matth. (ed. Lommatzsch V, 60), *Maldon.* Comment. in Matth. 27, 45, Grausbeck Ueber die Finsterniß beim Tode Jesu. Tüb. 1835. S. 14 ff., Olshausen und Ebrard z. d. St. u. A.

die Evangelisten hätten sich dabei der gewöhnlichen, populären Sprechweise bedient. Nehmen wir dazu, daß man auch außerhalb des jüdischen Landes die Finsterniß beobachtet zu haben scheint, so werden wir in der Annahme bestärkt, daß ihre Ursache keineswegs eine lokale gewesen sei. Nach dem Zeugnisse des Origenes[1] und Eusebius[2] erwähnt der Chronist Phlegon eine Finsterniß, die nach ihrem Urtheil mit der von den Evangelisten berichteten zu identificiren ist. Tertullian[3] aber beruft sich zur Vertheidigung der evangelischen Wahrheit auf die römischen Archive, in denen auch jenes Ereigniß verzeichnet sei, und zwar nicht als ein auf die Provinz Judäa beschränktes.[4]

Wollen wir hiernach auch darauf mit Bynäus[5] verzichten, eine spezielle Ursache für die Verfinsterung ausfindig zu machen, so müssen wir doch annehmen, daß durch irgend einen, einer Sonnenfinsterniß ähnlichen, aber durch andere Ursachen hervorgerufenen Vorgang in der Natur eine große Dunkelheit in Judäa wie an andern Stellen der Erde entstand. Die Ursache ist weder als eine bloß örtliche, noch auch als eine wunderbare anzunehmen. Darin aber offenbarte sich der Fingerzeig Gottes, daß mit dem Beginne des Todeskampfes Jesu jenes großartige Ereigniß in der Natur zusammentraf und bis zu seinem Tode währte.

41. Als das Ende des Leidens herannahte, gegen drei Uhr Nachmittags, hielt der Herr den Ausdruck seiner Todesnoth und Verlassenheit nicht mehr zurück. Er wählte dazu die Worte des Psal-

---

[1] Adv. Cels. II, 33: *περὶ δὲ τῆς ἐπὶ Τιβερίου Καίσαρος ἐκλείψεως, οὗ βασιλεύοντος καὶ ὁ Ἰησοῦς ἔοικεν ἐσταυρῶσθαι καὶ περὶ τῶν μεγάλων τότε γενομένων σεισμῶν τῆς γῆς ἀνέγραψε καὶ Φλέγων ἐν τῷ τρισκαιδεκάτῳ ἢ τῷ τεσσαρεσκαιδεκάτῳ οἶμαι τῶν Χρονικῶν.*

[2] Chron. ad olymp. 202, ann. 4. Derselben Nachricht geschieht auch Erwähnung von Julius Afrikanus bei *Georg. Syncell.* Chronogr. I, 610.

[3] Apolog. c. 21: Et tamen eum *mundi casum* relatum in archivis vestris habetis.

[4] Legen wir auch kein großes Gewicht auf die genannten Zeugnisse, so glauben wir uns doch gegen die eigenthümlichen Kunstgriffe verwahren zu müssen, mit denen Grausbeck a. a. O. S. 109 ff. dieselben um alle historische Glaubwürdigkeit zu bringen versucht.

[5] De morte J. Ch. III, 413.

misten, durch die der h. Geist auf das Leiden des Messias hingewiesen hatte und rief mit lauter Stimme: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen![1] So tief hatte Körper- und Seelenleiden den Gottmenschen ergriffen, daß seine Noth und Verlassenheit sich bis zu dem Grade steigerte, den sie ohne Sünde nicht überschreiten konnte. Gleichzeitig mit jenem Ausdrucke seines Seelenleidens verband er den des brennendsten körperlichen Schmerzes, der sich in Folge der furchtbaren Mißhandlungen eingestellt hatte. Es ist eine durch medicinische Beobachtungen begründete Erscheinung, daß eines der größten Leiden der Gekreuzigten in einem zum höchsten Grade gesteigerten Durst besteht. Von diesem ward auch der Heiland gequält, und darum rief er: ich dürste.[2]

Beide Ausrufe beschäftigten die Umstehenden. Die Einen, — jedenfalls Juden, wie ihre Bekanntschaft mit Elias voraussetzt,[3] — dachten nicht an die Worte des Psalmisten und glaubten darum, Jesus habe dem Elias zugerufen, warum er ihn verlasse. Ein solches Mißverständniß lag für die Juden wohl ziemlich nahe. Der Heiland gab sich für den Messias aus; dem Messias aber sollte nach der Weissagung des Propheten Malachias die Wiedererscheinung des Elias voraufgehen.[4] Allgemein erwartete man erst diesen, ehe man sich zum Glauben an den erschienenen Messias verstehen wollte.[5] Der Heiland selbst hatte Johannes den Täufer als den wiedererschienenen Elias bezeichnet.[6] Bei dieser engen Verbindung zwischen dem Vertreter des alttestamentlichen Prophetenthums und der Person des Messias, wie sie sich auch thatsächlich bei der Verklärung auf dem Berge Tabor gezeigt hat,[7] darf es

[1] Ps. 22, 2. Statt des hebräischen Wortes עזבתני bedient sich nur der Heiland des chald. שבחתני — Matth. 27, 46.

[2] Joh. 19, 28.

[3] Matth. 27, 47. Daß die Juden die Worte des Heilandes in dieser Weise verdreht hätten, wie Bleek Synopt. Comment. II, 473 und die meisten Neuern annehmen, läßt sich nicht behaupten. Schegg Die h. Evang. III, 458 bemerkt hiergegen mit Recht, es ließe sich nicht denken, daß die Juden durch Verdrehung des Namens Gottes sollten Spott getrieben haben.

[4] Mal. 3, 23 f.

[5] Matth. 17, 10 ff. cf. Luc. 1, 1, 17.

[6] Matth. 11, 14. 17, 12.

[7] Matth. 17, 3.

nicht im geringsten auffallen, daß die Juden bei jenem Rufe an den Elias dachten.

Unterdessen war Jemand auf den Ruf: ich dürste, hingegangen, hatte einen Schwamm mit sauerm Wein, den die Soldaten wahrscheinlich zu ihrem eigenen Genusse mitgenommen hatten,[1] gefüllt, diesen Schwamm auf einem Hyssopstengel befestigt und reichte ihn dem Herrn zum Saugen dar.[2] Die Juden wehrten ihn ab, indem sie höhnend äußerten, Elias werde wohl kommen, den Sterbenden zu erquicken.[3] Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Johannes wirklich den Stengel der Hyssoppflanze hat bezeichnen wollen, wenngleich dieser auch in der Regel nur eine Höhe von einem Fuß erreicht.[4] Alle Versuche, den Evangelisten etwas anderes sagen zu lassen, sind kritisch ungerechtfertigt,[5] und nur daraus hervorgegangen, daß man sich das Kreuz zu hoch dachte, als daß Jemand mit dem kleinen Hyssop den Mund des Gekreuzigten hätte erreichen können. Daß diese Vorstellung unrichtig sei, ist aus unsern obigen über diesen Gegenstand gemachten Bemerkungen klar.

Der Heiland kostete in seinem übermäßigen Durste von dem Dargereichten, den Tod bereits auf der Zunge. Noch einmal offenbart er die Lebensfülle der Gottheit, die in ihm wohnt, und ruft mit lauter Stimme: Es ist vollbracht! Vater, in deine Hände übergebe ich meinen Geist![6] Das Haupt sinkt auf die Seite, und Jesus stirbt.

---

[1] Die römischen Soldaten pflegten sich der posca zu bedienen, eines Trankes, den die Griechen mit *ὄξος* bezeichnen. Vgl. *Schleussner* und *Bretschneider* Lex. sub h. v.

[2] Joh. 19, 29.

[3] Matth. 27, 49.

[4] Vgl. *Bochartus* Hierozoic. I, 50.

[5] *Joachim Camerarius* Notae ad h. l. trennt die Worte so, daß der Hyssop zum Pfeil werden soll: *ὑσσῷ προπεριθέντες*. *Heinsius* Exercit. sacr. ad h. l. faßt das *κάλαμος* der übrigen Evangelisten als „Lanze" und beseitigt den Hyssop auf eine höchst unangemessene Weise, indem er ihn in *οἴσυπος* verwandelt, mit einer kleinen Aenderung des Sinnes dieses Wortes in „Schaafwolle".

[6] Joh. 19, 30. Luc. 23, 46.

42. Die Zeit ist vorüber, in der es nothwendig schien, den wirklichen Tod Jesu nachzuweisen, wie es unter Andern Klaiber[1] gethan hat. Aber während Viele es sehr natürlich finden, daß der Heiland so wenige Stunden nach der Kreuzigung schon verschied, meinen wieder Andere, die überstandenen Leiden seien nicht hinreichend gewesen, so bald den Tod durch völlige Entkräftigung herbeizuführen. Sie glauben, es müsse ein besonderer Umstand eingetreten sein, der denselben unmittelbar veranlaßt habe. Gerade in der neuesten Zeit hat eine, wie es scheint, besonders in England beliebte Ansicht viel Beifall gefunden, nach welcher das baldige Eintreten des Todes Jesu auf eine zunächst mit der Kreuzigung nicht zusammenhängende psychisch-pathologische Ursache zurückgeführt wird. Die mehrfach bereits angeführten englischen Gelehrten Stroud[2] und Hanna[3], denen Ewald[4], Friedlieb[5], Sepp[6] u. A. beigetreten sind, halten einen Herzbruch für die unmittelbare Ursache des Todes Jesu. Dieser Herzbruch soll aus dem schrecklichen Maße psychischer Leiden entstanden sein, deren Wucht auf der Seele des Heilandes lastete. So wäre Jesus, von seinem Leiden überwältigt, in doppeltem Sinne am gebrochenen Herzen gestorben.

Man hat diesen Erklärungsversuch theologisch wie pathologisch nicht ohne Geschick zu rechtfertigen versucht. Das bei allmäliger Entkräftigung auf natürliche Weise kaum erklärbare laute Rufen unmittelbar vor dem Eintreten des Todes wäre nicht mehr auffallend. Das Fließen von Blut und Wasser aus der Seitenwunde haben unter dieser Voraussetzung die Aerzte für eine ganz naturgemäße Erscheinung erklärt. Man hat die Annahme endlich höchst angemessen gefunden, daß Jesus nicht den äußern ihm zugefügten körperlichen Mißhandlungen, sondern dem eigenen innern Seelen-

---

[1] Stud. für die evang. Geistlichkeit Würtembergs II, 2, 84 ff.

[2] The physical cause etc. p. 73 sqq.

[3] The last day of our Lord's passion p. 296 sqq., p. 333 sqq.

[4] Geschichte des Volkes Israel V, 443.

[5] Leben Jesu S. 338.

[6] Leben J. Ch. 2. Aufl. VI, 392 ff. Auch scheint Schegg Die h. Evang. III, 460 dieser Ansicht nicht abhold zu sein.

schmerze erlegen, daß er in mehr als Einem Sinne aus Liebe zu uns gestorben sei.

Alles dies macht freilich dem Scheine nach die vorstehende Annahme sehr empfehlenswerth. Aber Ein Umstand spricht gegen sie, der zugleich entscheidend ist. Der englische Arzt James Begbie, dessen Gutachten Hanna als Anhang zu seiner Schrift mitgetheilt hat, erklärt selbst ausdrücklich, daß das Vorkommen von Herzbruch nur bei Leuten vorgerückten Alters oder organischer Krankhaftigkeit beobachtet worden sei.[1] Ueberhaupt herrscht darüber in der medicinischen Wissenschaft kein Zweifel, daß eine Ruptur des Herzens bei ganz gesundem Organismus nicht gefunden werde. Nur unter der Voraussetzung gewisser organischer Herzleiden wird der Herzbruch durch heftige Gemüthsaffektionen herbeigeführt.[2] Wenn Stroud[3] von einem Falle redet, bei dem der Herzbruch erfolgt sei ohne krankhafte Degeneration des Organs, so stehet diese Angabe der einstimmigen Behauptung der Mediciner gegenüber so vereinzelt da, daß wir ihr keine Bedeutung in unserer Frage beimessen können. Da wir nun beim Heilande an eine krankhafte Organisation nicht denken dürfen, so kann eine durch Seelenleiden herbeigeführte Ruptur des Herzens als die unmittelbare Veranlassung seines Todes nicht angenommen werden.

Was die angeführte Begründung dieser Annahme betrifft, so ist auch sie keineswegs ausreichend. Das Hervorfließen von Blut und Wasser aus der Seitenwunde wird später zur Sprache kommen und in geeigneter Weise seine Erklärung finden. Der laute Ruf des Heilandes unmittelbar vor dem Tode ward schon vom römischen Centurio, der ihn vernahm, für etwas Wunderbares gehalten und

---

[1] Bei *Hanna* p. 334: It must be borne in mind, however, that rupture of the heart is comparatively a rare affection, and that the cases of it on record are, so far as I know, limited to those advanced in life, or to such as have been labouring under some degeneration of the structure of the organ, a condition wich rendered it liable to be torn when subjected to the pressure of severe physical exertion, or the weight of mental agony.

[2] Vgl. Friedreich Handb. der spez. Pathol. u. Therap. von Virchow. Erlangen 1861, V, 2. Abth. 2. Hälfte S. 308.

[3] L. c. p. 99 sq.

als ein Zeugniß für die Gottheit des Sterbenden angesehen.[1] Warum sollen wir, überzeugt von der Gottheit des Gekreuzigten, diese Erscheinung in den Bereich der Natur herabziehen?

Das theologische Moment jener Annahme endlich, so befriedigend, ja überraschend es auch zu sein scheint, dürfte doch auch wieder seine Bedenken haben. Wäre der Heiland den eigenen Seelenleiden erlegen, so hätten seine Feinde seinen Tod nicht sowohl durch die Kreuzigung herbeigeführt, als durch ihren Hohn und ihre Verstocktheit mittelbar veranlaßt. Sie wären nur insofern seine Mörder gewesen, als sie ihn durch die Kreuzigung hätten tödten wollen, und als z. B. ein harter, frevelhafter Sohn der Mörder seines liebenden Vaters ist. Der Heiland hätte nicht den Kreuzestod erlitten, sondern im eigentlichsten Sinne des Wortes nur den Tod am Kreuz. Der Wortlaut der h. Schrift, wie die Auffassung der gesammten kirchlichen Ueberlieferung bestätigt diese Anschauung nicht.

Wir bleiben darum bei der hergebrachten Annahme, daß die überstandenen Leiden den Heiland bereits so geschwächt hatten, daß er nach wenigen Stunden am Kreuze eines durch allmälige Auflösung der Lebensfunktionen auf natürliche Weise herbeigeführten Todes verschied.[2]

43. Der Tod Jesu wird begleitet von den mannigfachsten Zeichen, die sich der Finsterniß beigesellen. Der Vorhang des Tempels zerreißt von oben bis unten; die Erde wird erschüttert, die Felsen spalten sich und die Gräber werden offen gelegt.[3]

Da sich im (Herodianischen) Tempel sowohl vor dem Heiligen als dem Allerheiligsten ein Vorhang befand,[4] so hat man darüber gestritten, ob der das Heilige oder der das Allerheiligste abschließende

---

[1] Marc. 15, 39: *ἰδὼν δὲ ὁ κεντυρίων ὁ παρεστηκὼς ἐξ ἐναντίας αὐτοῦ, ὅτι οὕτως κράξας ἐξέπνευσεν, εἶπεν. ἀληθῶς ὁ ἄνθρωπος οὗτος υἱὸς ἦν θεοῦ.* Vgl. *Ps.-Hier.* Comment. ad h. l., *Cornel. a Lap.* ad Matth. 27, 50. u. A.

[2] Vgl. *Cornel. a Lap.* Comment. ad Matth. 27, 50 gegen *Thom.* III, 47, 1.

[3] Matth. 27, 51 f.

[4] Vgl. Haneberg in Allioli's Handbuch der bibl. Alterthumskunde I, 140.

Vorhang gemeint sei. Für erstere von Calmet[1], Hug[2] u. A. vertretene Meinung spricht hauptsächlich der Grund, daß so das Ereigniß Allen offenbar geworden wäre, während es sonst nur von den das Heilige betretenden Priestern erkannt werden konnte. Vom dogmatischen Gesichtspunkte aus, der hier wesentlich mit in Betracht zu ziehen ist, scheint sich die andere Annahme mehr zu empfehlen, die auch von den meisten Erklärern getheilt wird.[3] Das Zerreißen des Vorhanges von oben bis unten, welches keineswegs von dem Erdbeben auf natürliche Weise herrühren konnte,[4] hatte nämlich die Bedeutung, anzuzeigen, daß durch den eben erfolgten Tod des Erlösers die Scheidewand zwischen dem Volke und dem Versöhnungsthrone Jehova's gefallen, die Erlösung vollbracht sei. Nachdem Christus, der ewige Hohepriester, ein für allemal in's Heiligthum eingetreten, in's Heiligthum des Himmels durch seinen Erlösungstod,[5] war die Sünde gesühnt, und weiter brauchte nicht mehr Jahr für Jahr der Hohepriester in's Allerheiligste hineinzugehen am großen Versöhnungstage.[6] Jedem war von da ab durch Christus der freieste Zutritt zu Jehova's Versöhnungsthron gestattet.[7] Diese Bedeutung scheint die Annahme nahe zu legen, der zerrissene Vorhang sei der des Allerheiligsten gewesen. Der bereits oft angeführte englische Gelehrte Lightfoot[8] hat, um beiden Gründen ihr Recht angedeihen zu lassen, angenommen, beide Vorhänge seien zerrissen, und so das Allerheiligste den Blicken des ganzen Volkes bloß gestellt worden. Aber mit nichts stimmt diese Annahme weniger überein, als mit dem Texte der Evangelien.

Man hat auch den Versuch gemacht, aus dem Gebrauche des Wortes καταπέτασμα den Nachweis zu entnehmen, daß die Evan-

---

[1] Comment. ad Matth. 27, 51.

[2] Zeitschr. u. s. w. V, 56.

[3] So *Bynaeus* De morte J. Ch. III, 454 sq. *Cornel. a Lap.* ad Matth. 27,51, Paulus Exeget. Handb. S. 795, de Wette z. d. St., Bleek Synopt. Comment. II, 475, Olshausen-Ebrard Commentar zur Leidensgesch. S. 182 u. A.

[4] So Paulus Exeg. Handb. S. 795.

[5] Hebr. 9, 12. 24.

[6] Hebr. 9, 7. 25.

[7] Hebr. 7, 25.

[8] Descriptio templi Hiersolym. cap. 15 sect. 2.

gelisten den zweiten Vorhang, den vor dem Allerheiligsten gemeint hätten.[1] Doch wird der erste Vorhang ebenso wohl *καταπέτασμα* wie *κάλυμμα* genannt.[2] Macht ferner auch Josephus bei seiner Beschreibung des Tempels einen Unterschied zwischen *ναός* und *ἱερόν*[3], so wird doch diese Unterscheidung nicht überall festgehalten;[4] bezeichnen die Evangelisten darum den zerrissenen Vorhang als *καταπέτασμα τοῦ ναοῦ*, so ist daraus keineswegs zu schließen, daß sie gerade an den Vorhang des Allerheiligsten gedacht haben.

Hiernach muß es unsers Bedünkens unentschieden gelassen werden, welchen Vorhang die Evangelisten haben bezeichnen wollen. Einmal läßt sich aus ihren Ausdrücken nichts entnehmen; sodann sind die angeführten sachlichen Gründe nicht überzeugend, um eine Entscheidung zu bewirken. Auch durch das Zerreißen des vordern Vorhanges scheint die Trennung zwischen Volk und Altar hinlänglich symbolisirt; andererseits konnte das Zerreißen des innern Vorhanges sehr bald durch das Erzählen der Priester allgemein bekannt werden.

So wenig wir geneigt sind, in diesem Punkte mehr als möglich scheint, bestimmen zu wollen, so entschieden müssen wir aber festhalten, daß die Evangelisten vom Zerreißen des Vorhanges reden. Freilich weiß schon das Evangelium an die Hebräer[5] vom

---

[1] So *Lösner* Observ. ex Philone ad Matth. 27, 51 mit Berufung auf *Philo* Vita Moysis III, 6.

[2] *Jos.* Antt. VIII, 3, 3 redet von *τοῖς ἐνδοτέρω καταπετάσμασι* und meint damit die bezeichneten Vorhänge. cf. Hebr. 9, 3: *τὸ δεύτερον καταπέτασμα.*

[3] Vgl. *Jos.* Antt. XIII, 3, 3 mit Bell. Jud. VII, 10, 3. An jener Stelle wird von der Erbauung des *ἱερόν* in Leontopolis überhaupt, an dieser von der besondern Beschaffenheit des *ναός* in demselben gesprochen. Antt. XV, 11, 5 heißt es vom Herodianischen Tempel: *ὁ ναὸς ἐν τούτῳ (τρίτῳ ἱερῷ) — ἦν*; von demselben Bell. Jud. 5, 5, 4: *αὐτὸς δ' ὁ ναὸς κατὰ μέσον (ἱεροῦ) κείμενος τὸ ἅγιον ἱερόν*; von seiner Zerstörung wird erzählt Bell. Jud. 6, 4, 5: *καὶ τῶν τοῦ ναοῦ φρουρῶν γίνεται συμβολὴ πρὸς τοὺς σβεννύντας τὸ πῦρ τοῦ ἔξωθεν ἱεροῦ οἱ τρεψάμενοι τοὺς Ἰουδαίους μεχρὶ τοῦ ναοῦ παρῆλθον.*

[4] Vgl. z. B. Matth. 27, 5. Joh. 2, 19.

[5] Bei *Hieron.* Comment. in Matth. 27, 51.

Zerbrechen der obern Thürschwelle am Tempel zu erzählen, eine Nachricht, die auch in die Feder des h. Hieronymus übergeflossen ist, als er an seine Freundin Hedibia schrieb.[1] Selbst die Gemara von Jerusalem hat diese Nachricht aufgenommen und sagt, vierzig Jahre vor der Zerstörung der Stadt habe jener Vorfall sich ereignet.[2] Möglich, daß die Schwelle mit zerbrach, an welcher der Vorhang befestigt war.[3] Selbst die Evangelisten scheinen dies fast anzudeuten, da sie sagen, der Vorhang sei in zwei Stücke getheilt worden von oben bis unten. Am besten läßt sich dies denken, wenn man dabei voraussetzt, daß der Balken, von dem der Vorhang sich herunterließ, mit in zwei Stücke brach, und so der Vorhang vollständig beseitigt wurde. Dem Gesagten gemäß ist der Versuch Möllers[4], *καταπέτασμα* in zwei Worte zu trennen und unter dem *τὸ κατὰ πέτασμα* die Gegend des Vorhanges, das Gebälk zu verstehen, nicht der Erwähnung werth.

44. Die übrigen Zeichen, die Erschütterung der Erde, das Spalten der Felsen und Oeffnen der Gräber, standen wohl theilweise mit einander in ursachlichem Zusammenhang. Was die Eröffnung der Gräber angeht, so ist es jedenfalls nicht als ein Zufall anzusehen, wenn das Beben der Erde gerade an diesen Stellen Risse und Oeffnungen verursachte, wenn auch diese Erscheinung im Allgemeinen auf das Erdbeben als auf ihre natürliche Ursache zurückzuführen ist. Von der Erscheinung Verstorbener in der Stadt heißt es ausdrücklich, daß sie erst nach der Auferstehung des Heilandes selbst erfolgte.[5] Der Grund davon kann nur darin liegen, daß seine Auferstehung als Grund und Urbild der menschlichen Auferstehung gelten sollte. Hiernach wird also diese ganze Nachricht vom Auf-

---

[1] Epist. 149. qu. 8. Daß die Nachricht des h. Hieronymus aus der Veränderung einer etwaigen Variante *βῆλον* für *καταπέτασμα*, die jetzt wenigstens gar nicht existirt, in *βηλός* entstanden sein könnte, ist eine allzu hypothetische Vermuthung Hofmanns Leben Jesu S. 380.

[2] Joma VI, 4.

[3] Vgl. *Jos.* Antt. XV, 11, 3.

[4] Neue Ansichten schwieriger Stellen aus den vier Evangelisten. Gotha 1819. S. 136.

[5] Matth. 27, 53.

erstehen der Entschlafenen aus den geöffneten Gräbern erst auf die Zeit nach der Auferstehung des Heilandes zu beziehen sein. Zu den Zeichen, welche den Tod Jesu begleiteten, gehört dies nicht; und darum eine Erörterung über diesen Gegenstand ebenso wenig an diese Stelle.

45. Die großartige Erschütterung, welche durch die ganze Natur ging, verkündete in ergreifender Weise, was geschehen war. Der Anführer der Kohorte, welcher die zur Kreuzigung kommandirten Soldaten begleitet hatte, befand sich mit diesen noch in der Nähe des Kreuzes.[1] Schon der laute Ruf, mit dem Jesus sein Leben beschloß, hatte den Hekatontarchen auf's Tiefste ergriffen. Was er nun wahrnahm, bestätigte seine Vermuthung. Er bekannte die Unschuld des Gekreuzigten[2] und rief aus: Wahrhaftig, er war der Sohn Gottes! Die wachthabenden Soldaten stimmten in den Ausruf ihres Führers ein.[3]

Die Menge, welche umherstand, gerieth in Bestürzung; man schlug an die Brust und schlich von dannen.[4] Ein mehr wehmüthiger als unheimlicher Eindruck bemächtigte sich derer, die in einiger Entfernung vom Kreuze sich aufhielten, um den Tod Jesu abzuwarten. Es waren die Frauen und übrigen Bekannten des Heilandes, unter denen sich wahrscheinlich wenigstens ein Theil der Apostel befand.[5]

---

[1] Auf den Abbildungen wird der Centurio sehr häufig zu Pferde dargestellt. Vielleicht ist diese Darstellung daraus entstanden, daß man ihn mit dem Soldaten identificirte, der die Seite des Heilandes durchstach, und sich dabei das Kreuz so hoch dachte, daß ein Fußsoldat mit der kurzen *λόγχη* (Joh. 19, 34) nicht bis an die Seite des Gekreuzigten habe reichen können. Historisch richtig ist jene Darstellung jedenfalls nicht. Vgl. *Bynaeus* De morte J. Ch. III, 480.

[2] Luc. 23, 47.

[3] Matth. 27, 54. Schon im Evang. Nicod. c. 11 (nach cod. Par. D und cod. Venet. cf. *Thilo* I, 595) wird der Hekatontarch Longinus genannt, welchen Namen er denn auch bei den Bollandisten (Act. Sanct. d. XV. Martii) und bei Baronius (Annal. ad a. 34 n. 127. 187) führt. Spätere Nachrichten lassen ihn als Bischof von Kappadocien den Martertod sterben. Schon der h. Chrysostomus erwähnt die Erzählung von seinem Martertode, ohne indeß sich für deren Glaubwürdigkeit zu verbürgen.

[4] Luc. 23, 48.

[5] Luc. 23, 49. Daß die *γνωστοί* hier nicht geradezu die Apostel be-

XVII.

Das Begräbniß.

1. Die Kreuzesstrafe war keine direkte Todesstrafe. In Folge der Kreuzigung selbst starb Niemand; sie diente nur dazu, den Gekreuzigten wehrlos andern Todesursachen Preis zu geben. Entweder ward er am Kreuze verbrannt, oder er ward mit der Lanze todt gestochen, oder er ward der Blutgier wilder Thiere geopfert, oder endlich dem Hinschmachten bis zum Tode überlassen.[1] Letzteres war das Gewöhnlichste. So kam es denn, daß die Unglücklichen oft zwei Tage und Nächte lang ihrer qualvollen Auflösung entgegensahen.[2] Wir haben bereits bemerkt, daß sich bei Jesus aus sehr nahe liegenden Gründen der Tod früher einstellte, als gewöhnlich. Die beiden mit ihm Gekreuzigten waren noch nicht dem Tode nahe. Der Tod Jesu erfolgte um drei Uhr Nachmittags. In wenigen Stunden also trat die Ruhe und Feier des Sabbaths ein. Diese sollte nicht geschändet werden durch die aufgerichteten Kreuze und durch das Stöhnen sterbender Verbrecher. Darum

---

zeichnen, darin hat Hug Gutachten II, 183 wohl Recht; aber daß nicht unter den *γνωστοί* sich auch Apostel, — vielleicht alle mit Ausnahme des Verräthers — befanden, läßt sich aus dem Gebrauche jenes Wortes statt *φιλοί* nicht schließen.

[1] Vgl. *Bynaeus* De morte J. Ch. I, 77. *Lipsius* De cruce II, 12 sqq.

[2] Ausdrücklich sagt *Origen.* in Matth. n. 140 (ed. Lommatzsch V, 73): Miraculum enim erat quoniam post tres horas receptus est, qui forte *biduum* victurus erat in cruce secundum consuetudinem eorum qui suspenduntur quidem, non autem percutiuntur. Damit stimmt, was uns Schihab-Oddin Abu Schameh bei *Kosegarten* Chrestomath. arab. p. 63 sqq. von einem im Jahre 1247 gekreuzigten Mameluken erzählt. Dieser lebte an Händen, Armen und Füßen genagelt von Mittwoch Mittag bis Sonntag Mittag. Ebenso erzählte man nach *Hanna* The last day of our Lord's passion p. 296 dem Kapitain Clapperton in Sudan in Afrika, die Gekreuzigten lebten meist drei Tage am Kreuz. Unglaublich erscheint es dagegen, und beruht etwa nur auf einem Schreibfehler, wenn es Acta Sanct. Maii I, 379 von dem Ehepaar Timotheus und Maura heißt, es habe bis auf den zehnten Tag am Kreuze gelebt.

gehen die Juden zu Pilatus mit der Bitte, an den noch Lebenden das sogenannte crurifragium vornehmen, mit andern Worten, sie zu Tode schlagen zu lassen.[1]

Lipsius[2] behauptet mit Unrecht von diesem Brauch, er sei ein rein jüdischer gewesen und sei mit Bezug auf eine Bestimmung des mosaischen Gesetzes aufgekommen. Freilich war es nach dem mosaischen Gesetze untersagt, die Leiche eines am Pfahle Aufgehängten die Nacht hindurch hängen zu lassen.[3] Aber diese Bestimmung konnte auf die von jener Strafe wesentlich verschiedene Kreuzigung keine Anwendung finden. Bei dieser trat der Fall wohl sehr selten ein, daß der Hingerichtete vor Abend schon verschieden war; und nur auf das Nichtbegrabensein des Verstorbenen bezieht sich jenes Verbot. Seitdem die Römer in Palästina waren, hatten schon viele Kreuzigungen dort Statt gefunden, und wohl nicht das erste Mal hätte in unserm Falle die untergehende Sonne die am Kreuze Hinschmachtenden verlassen, um beim Aufgange der Fortsetzung ihrer Qualen von Neuem zuzusehen. Aber der Evangelist sagt, wegen des herannahenden Sabbathes habe man die Kreuze zu beseitigen gewünscht, und darum an Pilatus jene Bitte gestellt. Den Römern war solches keineswegs fremd. Statt des Hungertodes am Kreuz sollten die Verbrecher oft eines schnellern Todes sterben. Der Todesstoß mit der Lanze wurde indessen in unserm Falle ersetzt durch das schimpflichere Schlagen.

Auch Hug[4] ist im Unrecht, wenn er behauptet, man habe die Verbrecher vor der Abnahme vom Kreuze nicht getödtet, sondern ihnen nur die Beine gebrochen im eigentlichen Sinne des Wortes und sie dann ihrem Schicksale überlassen. Die Umwandlung der Todesstrafe in eine derartige grausame Verkrüppelung ist bei den Alten nicht nachweisbar, wohl aber die gewaltsame Tödtung am Kreuze, ehe der natürliche Tod erfolgte.[5]

---

[1] Joh. 19, 31. [2] De cruce II, 14.

[3] 5. Mos. 21, 22 f. Vgl. *Jos.* Antt. IV, 8, 24.

[4] Zeitschrft. u. s. w. V, 64.

[5] Vgl. *Quintill.* Declam. VI, 9. *Orig.* Comment. in Matth. n. 140 (ed. Lommatzsch V, 74).

2. Als man so die beiden Verbrecher getödtet hatte, kam man zu Jesus und sah, daß er bereits gestorben war. Man hielt es darum für überflüssig, seinen Körper auf die besagte Weise zu verletzen. Aber einer der Soldaten stieß, um über seinen Tod sicher zu sein, mit der Lanze in die Seite, und Wasser mit Blut floß aus der Wunde.[1] Der Evangelist Johannes bezeugt, selbst dabei gestanden und dies gesehn zu haben.[2] Er sagt indessen nicht, nach welcher Seite hin der Soldat den Stoß geführt hat. Auffallend ist, daß die ältesten Nachrichten nicht die linke, sondern die rechte Seite angeben. Diese Angabe der äthiopischen Uebersetzung,[3] der apokryphischen Evangelien des Nikodemus[4] und der Kindheit Jesu[5] ist von fast allen Exegeten ohne Bedenken als richtig angenommen worden. Wir haben auch in der That keinen Grund, von dieser alten Tradition abzugehen. Wollte man irgend eine speziellere Angabe erfinden, als man im Evangelium antraf, dann wäre es doch in vieler Beziehung natürlicher gewesen, an die linke Seite, an ein

[1] Das Römische Martyrologium (d. XV. Mart.) gibt diesem Soldaten den Namen Longinus, weßhalb manche ihn für den Führer der Kohorte selbst halten. Vgl. oben S. 353. Vielfach hat man vermuthet, dieser Name sei aus λόγχη — Lanze entstanden, welche Joh. 19, 34 als das Instrument bezeichnet, mit dem die Seite Jesu durchstochen ward (vgl. *Calmet* Comment. ad h. l., Hoffmann Leben Jesu S. 380 u. A.). Die vielen an den Namen Longinus angeknüpften Legenden hat schon *Baronius* Annal. ad a. 34 n. 126 als unglaubwürdig bezeichnet. Die älteste und bekannteste derselben, nach der die bösen Augen des Soldaten durch die hineinfallenden Blutstropfen Jesu geheilt wurden, steht schon in der lateinischen Uebersetzung des unter dem Namen des Gregor von Nazianz veröffentlichten Gedichtes Christus patiens v. 1091 sqq. Nach *Bartholinus* de latere Christi cap. 6 findet sich sogar in einer Kirche bei Lyon ein Grabmal mit der Inschrift: Qui salvatoris latus in cruce cuspide fixit Longinus hic jacet.

[2] Joh. 19, 33 ff.

[3] Bei *Walton* Bibl. polygl. ad h. l. Wenn der persische Uebersetzer daselbst den Stich unter die Achsel geführt sein läßt, so beruht das nicht auf irgend einer Tradition, sondern wurde nur von dem Uebersetzer auf Grund seiner Kenntnisse der bezüglichen römischen Sitte angenommen.

[4] So wenigstens nach dem cod. Paris. D und dem cod. Venet. das cap. 11 dieses Apokryphums, während in den übrigen Handschriften diese Nachricht vermißt wird. Vgl. *Thilo* Codex apocr. N. T. I, 587.

[5] Cap. 35.

Durchbohren des Herzens zu denken. Die Nachricht, wie sie uns vorliegt, bietet keinen Grund zur Bezweiflung ihrer Glaubwürdigkeit dar. Sehr angemessen erscheint es dagegen, wenn Cornelius a Lapide,[1] um auch das Herz durchbohrt werden zu lassen, sich den Stoß mit einer solchen Gewalt ausgeführt denkt, daß er durch die rechte Seite hindurch bis in das Herz hinein drang. Diese Annahme ist ebenso natürlich wie begründet. Ohne dieselbe wäre das Herausfließen von Blut und Wasser auf natürliche Weise nicht erklärbar. Eben nach dem Tode sammelt sich im Perikardium nebst Blut auch Wasser an, worüber sich Baur,[2] der dies leugnet, bei den Medicinern hätte berathen können.[3] Der Herzbeutel also muß durch den Lanzenstoß verletzt worden sein, oder mit andern Worten, der Stich drang von der rechten Seite her hinein und traf die genannte Stelle.

3. So waren nun die Leichname der Gekreuzigten zur Beerdigung bereit. Selbst nach der schimpflichsten Hinrichtung durfte diese bei den Juden nicht unterbleiben. Als eines der ärgsten Schrecknisse erzählt uns Josephus aus den letzten Jahren des Bestehens des jüdischen Staates, daß die Leichen der Getödteten unbeerdigt auf den Straßen seien liegen geblieben.[4] Um aber dennoch einen Unterschied zu machen zwischen dem Begräbniß eines ehrbar Verstorbenen und dem eines Hingerichteten, scheint man besondere Begräbnißstellen für die Hingerichteten gehabt zu haben. Der Talmud unterscheidet sogar eigene Begräbnißplätze für die durch Schwert oder Strang und für die durch Steinigung oder Verbrennen Hingerichteten.[5] Es war jedoch nichts Ungewöhnliches, aus besonderer

---

[1] Comment. in Joan. 19, 34. Ebenso auch *Stroud* A treatise etc. pag. 397.

[2] Theol. Jahrb. 1844. III, 165.

[3] Die Annahme Wisemans (Zusammenhang der Ergebnisse wiss. Forschung mit der geoffenb. Relig. Regensb. 1840 S. 209), der Strom von Blut und Wasser sei so reichlich gewesen, daß er aus natürlichen Vorgängen nicht erklärt werden könne, findet in der evangel. Darstellung keine Anhaltspunkte.

[4] Bell. Jud. IV, 6, 3.

[5] Sanhedr. VI, 5. Vgl. *Nicolai* De sepulcris Hebraeorum Lugd. Bat. 1706 p. 135.

Gunst den Leichnam den Verwandten zu anständigerm Begräbniß zu überlassen. Es scheint dies besonders zu den Zeiten vorgekommen zu sein, welche man durch Gunstbezeigungen ehren und feiern wollte. Wenigstens berichtet uns Philo über einen solchen Fall bei Gelegenheit des Geburtsfestes des römischen Kaisers.[1] Um so weniger mochte also wohl Pilatus einem derartigen am jüdischen Hauptfeste an ihn gestellten Ansinnen eines Israeliten zu widerstehen wagen, als er in der Gewährung der Bitte eine kleine Genugthuung erkennen mußte, die er seiner eigenen Ueberzeugung von Jesu ungerechter Verurtheilung schuldig war.

Ein vornehmer Mann, aus Arimathäa stammend, der Mitglied des Synedriums war und darum von dem Evangelisten *βουλευτής* genannt wurde,[2] kam zu Pilatus und stellte die erwähnte Bitte an ihn. Pilatus gewährte sie ohne Zögern. Nur schien es ihm auffallend, daß Jesus schon todt sei. Nachdem er sich hierüber durch den Führer der Kohorte Gewißheit verschafft hatte, schenkte er dem Bittsteller die Leiche. Dieser, in Verbindung mit dem Pharisäer Nikodemus, besorgte das Begräbniß nach der Sitte vornehmer Juden. Nikodemus brachte eine große Menge von Spezereien mit zur Einbalsamirung. Es war eine Mischung von Myrrhe und Aloe von hundert Litren.[3] Man hat sich vergebens abgemüht, dies

---

[1] In Flacc. §. 10: *ἤδη τινὰς οἶδα τῶν ἀνεσκολοπισμένων, μελλούσης ἐνίστασθαι τοιαύτης ἐκεχειρίας καθαιρεθέντας καὶ τοῖς συγγενέσιν ἐπὶ τῷ ταφῆς ἀξιωθῆναι καὶ τυχεῖν τῶν νενομισμένων ἀποδοθέντας. ἔδει γὰρ καὶ νεκροὺς ἀπολαῦσαί τινος χρηστοῦ γενεθλιακαῖς αὐτοκράτορος καὶ ἅμα τὸ ἱεροπρεπὲς τῆς πανηγύρεως φυλαχθῆναι.*

[2] Bei *Jos.* Bell. Jud. VI, 6, 3 wird, wie Friedlieb Archäol. S. 9 mit Recht behauptet, das Gazith geradezu *βουλευτήριον* genannt. Es liegt darum kein Grund vor, mit *Lightfoot* Horae talm. in Marc. 15, 43 die *βουλευταί* von den Synedristen im Allgemeinen zu unterscheiden und ihnen das Amt der Entscheidung in religiösen Fragen zuzuweisen. Das לשכת בולווטי der Talmudisten war nichts anderes als das לשכת הגזית, — der Sitzungssaal der Synedristen. Entscheidend für die gemachte Annahme sind die Worte bei Luc. 23, 51: *οὗτος οὐκ ἦν συγκατατεθειμένος τῇ βουλῇ καὶ τῇ πράξει αὐτῶν.*

[3] Joh. 19, 39.

große Gewicht zu vermindern. Michaelis[1] hat, um ein angemessenes Maß herzustellen, die Litra auf $\frac{1}{8}$ Pfund berechnet, währerd nach Hugs[2] unparteiischer Berechnung dieselbe $\frac{2}{3}$ Pfund beträgt. Noch weniger kann *λίτρα* in unserm Falle eine Geldmünze sein, wenngleich eine solche unter diesem Namen im Alterthum in Gebrauch war; die Worte des Evangelisten Johannes (19, 39): *φέρων μίγμα σμύρνης καὶ ἀλόης ὡς λίτρας ἑκατόν* schließen diese Deutung aus. In Anbetracht der bei den Begräbnissen der Wohlhabendern herrschenden jüdischen Sitten ist eine solche Menge von Spezereien auch keineswegs auffallend. Beim Begräbnisse des Königs Herodes trugen fünfhundert Sklaven die Spezereien nach.[3] Je wohlhabender die Familie war, desto größern Aufwand scheint sie hierin gemacht zu haben. Ein Theil dieser Spezereien ward verbrannt, der andere Theil in die Leintücher gelegt, mit denen man die Leiche umwickelte.[4] Das war die jüdische Sitte, abweichend von der der Aegypter, welche mit den Spezereien den Leichnam selbst anfüllten.[5] Nach jenem einfachern Brauche verfuhr man auch mit der Leiche Jesu. Ganz in der Nähe von Golgotha befand sich ein Garten mit einem noch unbenutzten Grabe. Hier setzte man die Leiche Jesu bei.[6]

---

[1] Begräbniß- und Auferstehungsgesch. Jesu S. 72.

[2] Gutachten II, 201.

[3] *Jos.* B. J. I, 33, 9. Vgl. den Bericht über das Begräbniß des Königes Asa 2. Chron. 16, 14.

[4] Vgl. *Wetstein* ad Matth. 26, 12.

[5] Vgl. Jahn Archäol. II, 1. S. 419.

[6] Joh. 19, 41 f.

Golgotha und das heilige Grab.

1. Es kann nicht unpassend erscheinen, der Darstellung, welche mit dem Begräbnisse des Heilandes schloß, einige Worte über die Lage der für jeden Christen höchst interessanten Orte hinzuzufügen, an denen er gekreuzigt und begraben wurde. Ein um so höheres Interesse aber hat diese Untersuchung in unserer Zeit, als sich ein fortdauernder, von allen Seiten mit einem staunenswerthen Aufwand von Gelehrsamkeit und Fleiß geführter Streit über die Lage Golgotha's und des h. Grabes enſponnen hat, und die hierauf bezüglichen Forschungen, wie die beiden neuesten Schriften über diesen Gegenstand zeigen, noch keineswegs zum Abschluß gelangt sind.[1]

2. Die Tradition bezeichnet nämlich eine heutzutage von den Mauern Jerusalems umschlossene Stelle als die Todesstätte und eine ganz in der Nähe befindliche, von derselben Kirche umwölbte als das Grab Jesu. Der neuern Zeit war es vorbehalten, diese Tradition früherer Jahrhunderte anzufeinden. Im Beginne des siebzehnten Jahrhunderts werden Zweifel an der Aechtheit jener Stellen als vorhanden erwähnt.[2] Ein deutscher Buchhändler wagte es im achtzehnten Jahrhundert, offen mit Gründen gegen die über-

---

[1] Unger Die Bauten Constantins des Großen am h. Grabe zu Jerusalem Göttingen 1863 behauptet mit derselben Entschiedenheit die Unächtheit Golgotha's, mit welcher Berggren Bibel und Josephus über Jerus. und das h. Grab Lund 1862 für die Aechtheit einsteht.

[2] Bei *Quaresmius* Elucid. II, 515.

lieferte Annahme aufzutreten,[1] und bald nachher fand seine Sache durch Plessing[2] weitere Vertretung. Den heftigsten, weil durch die genauesten und ausführlichsten topographischen Untersuchungen unterstützten Angriff erfuhr die Angabe der Tradition durch den vor Kurzem verstorbenen Amerikanischen Theologen Robinson, der sich nicht damit begnügte, in dem Tagebuche seiner im Jahre 1838 ausgeführten Reise nach Palästina sich gegen die Aechtheit der ihm gezeigten Stellen zu erklären,[3] sondern, nachdem dieselbe inzwischen von dem preußischen Consul in Jerusalem, Dr. Schultz[4], und von dem Engländer Williams[5] war vertheidigt worden, eine eigene Schrift gegen dieselbe veröffentlichte,[6] und in seinem Berichte über eine zweite von ihm nach Palästina unternommene Reise auf denselben Gegenstand zurückkam.[7] Ihm folgte mit noch ungemessenern Ausfällen auf den Glauben an die Tradition der durch seinen wiederholten Aufenthalt im h. Lande bekannte Arzt Titus Tobler.[8]

3. Man blieb indessen bei der Negation nicht stehen. Man wollte, die traditionelle Annahme verwerfend, trotzdem eine bestimmte Stelle ausfindig machen, um an sie den Schauplatz der großen Ereignisse des letzten Lebenstages Jesu zu verlegen. Topographische und kritisch-exegetische Gründe sollten ihr die zuerkannte Ehre dauernder und sicherer verbürgen, als der bis jetzt von allen Nationen heilig gehaltenen das Zeugniß der vergangenen Jahrhunderte sie zu erhalten vermocht hatte. Daß dieses Streben sehr verschiedene, mitunter abenteuerliche Erfolge haben würde, war sicher vorauszusehen; und auch heute glaubt trotz aller wissenschaftlichen Bemühungen Niemand daran, daß man die beschädigte Kuppel der

[1] Korten Reise nach dem gelobten Lande. Altona 1741.

[2] Ueber Golgotha und Christi Grab. Halle 1789.

[3] Palästina und die südlich angrenzenden Länder. Halle 1841. 2. Bd. S. 268 ff.

[4] Jerusalem, eine Vorlesung. Berlin 1845.

[5] The holy City, by the Rev. George Williams. London 1845.

[6] Neue Untersuchungen über die Topographie Jerusalems. Halle 1847.

[7] Neuere bibl. Forschungen in Palästina. Berlin 1857. S. 210 ff.

[8] Golgotha, seine Kirchen und Klöster. St. Gallen 1851.

Grabeskirche gänzlich werde in Trümmer zerfallen lassen, um einst einen andern von der Wissenschaft einmüthig als das Grab Christi anerkannten Ort mit einem neuen Dome zu überwölben. Trotzdem werden jene positiven Versuche, wie sie von Thenius,[1] Fergusson,[2] Unger[3] u. A. gemacht worden sind, an der gehörigen Stelle zur Sprache kommen müssen.

4. Es wäre überflüssig zu bemerken, daß allen diesen Angriffen auf die historische Glaubwürdigkeit der bezeichneten Tradition eine ebenso entschiedene Vertheidigung derselben gegenüber gestellt worden ist. Die Abwehr Robinsons durch zwei mit den topographischen Verhältnissen Jerusalems während eines längern Aufenthaltes daselbst sehr vertraut gewordene Männer haben wir bereits erwähnt. Vor ihnen hatte schon der geistreiche Chateaubriand in seiner begeisterten Weise eine Lanze für die Tradition eingelegt.[4] Aber er war mit zu wenig topographischem Material ausgerüstet, als daß er den Kampf mit Erfolg hätte führen können.[5] Scholz hat trotz des eigenthümlichen Ergebnisses seiner ersten Untersuchung[6] das Verdienst, zuerst durch genaue topographische Untersuchungen die Möglichkeit der Aechtheit der jetzigen h. Orte festgestellt zu haben.[7] Aber auch auf dieser Seite begnügte man sich nicht mit bloßer Möglichkeit. Man suchte topographisch den Nachweis zu liefern, daß unsere h. Stätten wirklich die Todes- und Begräbniß-Stelle Jesu seien. Wie der vorhin genannte Gelehrte, haben dies mit genauen, nach eigener Anschauung angestellten Untersuchungen unter-

---

[1] De Golgotha et sancto sepulcro (Illgens Zeitschr. für histor. Theol. 1842. IV. H.)

[2] An Essay on the ancient topography of Jerusalem. London 1847.

[3] A. a. O.

[4] Itinéraire de Paris à Jerusalem. Paris 1837. tom. I, p. 122.

[5] Gleiche Bewandtniß hat es mit *Mislin* Les saints lieux Bruxelles 1852. II, 158 sqq., woselbst der Traditionsbeweis in kurzen Zügen hingestellt wird ohne eingehende historische und topographische Untersuchungen.

[6] In seiner Reisebeschreibung „Reise in die Gegend zwischen Alexandrien und Parätonium u. s. w. Leipzig 1822". S. 190 stellt er die sonderbare Behauptung auf, das Grab Christi sei ächt, Golgotha aber nicht.

[7] De Golgothae situ Bonnae 1825. Vgl. desselben Schrift: De Hierosolymae singularum illius partium situ et ambitu. Bonnae 1835.

nommen: Schultz, Williams in den bereits angeführten Schriften, Krafft,[1] Tischendorf,[2] Schaffter,[3] Sepp[4] u. A. Einer der bedeutendsten Geographen endlich, Karl v. Raumer,[5] erklärt, sich weder für die eine, noch für die andere Ansicht entscheiden zu können.

5. Das ist der Stand unserer Frage. Aus dieser kurzen literarischen Rundschau wird man entnehmen, daß unter den Topographen ein Einverständniß nach der einen oder andern Seite hin noch nicht erzielt ist. Eine genauere Analyse des vorhandenen historischen wie topographischen Materials wird zeigen, inwiefern an das Zustandekommen eines solchen Einverständnisses für die Zukunft zu denken ist oder nicht.

6. Nach der Untersuchung über den Stand unserer Frage scheint es uns nicht überflüssig, einige Worte über deren Bedeutung beizufügen, trotzdem alle Vorurtheilsfreien über diese einverstanden sein müssen. Schon der h. Hieronymus hat dieselbe indirekt bezeichnet, da er über die Wallfahrt nach dem h. Lande spricht. Dem Glauben, schreibt er an Paulin, geschehe kein Abbruch, wenn man Jerusalem nicht gesehen; noch habe man durch den Aufenthalt daselbst vor Andern etwas voraus.[6] Um sich indeß zu überzeugen, wie nothwendig es ist, nach anderthalb Jahrtausend den Gedanken des großen Kirchenlehrers, der durch Leben und Studium den Orient mit dem Occident verband, zu wiederholen, muß man nur die Worte lesen, mit denen Tobler seine oben angeführte Schrift einleitet. Sie lauten: „Golgotha, der erste Tempel der Christenheit in ausführlicher Beschreibung vor uns liegend, kann doch kaum verfehlen, die Aufmerksamkeit mancher Bibelfreunde

---

[1] Die Topographie Jerusalems. Bonn 1846.
[2] Reise in den Orient. Leipzig 1846.
[3] Die ächte Lage des h. Grabes. Bern 1849.
[4] Jerusalem und das h. Land. Schaffhausen 1862. I, 174 ff.
[5] Palästina. 4. Aufl. Leipzig 1860. S. 434 ff.
[6] Ep. 49 ad Paulin.: Videlicet ne quidquam fidei tuae deesse putes, quia Jerosolymam non vidisti: nec nos idcirco meliores aestimes, quod hujus loci habitaculo fruimur, sed sive hic sive alibi, aequalem te pro operibus tuis apud Dominum nostrum habere mercedem.

und Schriftforscher zu fesseln. Christenthum und Wissenschaft können schwerlich sich zurückziehen bei Fragen, von denen beide mehr oder weniger tief berührt werden."

Letzteres allgemein aufgefaßt, gehört wohl unter das Richtigste, was je gesagt worden ist. Auf die Frage über die Aechtheit Golgotha's angewandt, enthält es die gröbste Unwahrheit. Das Christenthum kann sich nicht allein zurückziehen von jener Frage, sondern entzieht sich seinem Wesen nach dem Bereiche derselben so völlig, daß es weder mehr noch weniger tief von derselben berührt zu werden vermag. Mag das h. Grab ächt sein oder nicht, der letzte Lebenstag unsers Erlösers mit seinen welterschütternden Ereignissen bleibt historisch; auf ihm ruht die göttliche Kraft und Würde des Christenthums, die durch nichts weniger als durch topographische Forschungen zu untergraben ist.

Es handelt sich also mit einem Worte bei unserer Frage um nichts, was den Glauben im theologischen Sinne des Wortes angeht, sondern um etwas rein Historisches. Freilich ist dies etwas von dem höchsten, heiligsten Interesse, von einem Interesse, welches so lange die Forschungen der Gelehrten, die Unterstützung der Mächtigen, die Aufmerksamkeit aller Nationen in Anspruch nehmen wird, als es überhaupt christliche Herzen gibt. Und je lebendiger der Glaube und je feuriger die Liebe zum Gekreuzigten sie erfüllt, mit desto unermüdlicherm Fleiße wird der Gelehrte jene Stätten zu erforschen trachten, an denen der Heiland Tod und Grab gefunden, mit desto größerer Bereitwilligkeit zu ihrer Ehre der Mächtige seine Macht verwenden, und mit desto andächtigerer Spannung jeder gläubige Christ auf sie seine Blicke lenken. Das ist die Bedeutung unserer Frage. Wie also das Mittelalter seine Kreuzfahrer in den Orient entsandte, so schickt unsere Zeit den Forscher in Person oder nur im Geiste dorthin, um die Lage jener Stellen zu untersuchen, die Palästina den Namen des heiligen Landes gaben. Heilig bleibt es, wo sich auch jene Stellen finden mögen, und darum geht der gläubige Forscher mit derselben Freiheit wissenschaftlicher Untersuchung an's Werk wie der ungläubige. Auch in Nebendingen ist die Wahrheit allein des Gekreuzigten Triumph.

I.

Golgotha und das h. Grab nach dem Neuen Testament.

1. Die Stelle, an der Jesus gekreuzigt wurde, wird von den Evangelisten γολγοθᾶ genannt, was sie mit κρανίου τόπος übersetzen.[1] Jenes ist das Hebräische גֻּלְגֹּלֶת[2] und bezeichnet seiner Ableitung vom Stamme גלל gemäß das Runde am Kopfe, den Schädel. Die griechische Uebersetzung drückt also klar die Bedeutung des Wortes aus. Weniger gewiß aber ist es, worin die Benennung jenes Ortes ihren Grund hat. Man hat vielfach dieselbe von der Bestimmung jener Stelle herleiten wollen, indem man glaubte, es werde dadurch der Ort als die Stätte der Schädel oder nach unserm Sprachgebrauch als die Richtstätte bezeichnet.[3] Aber abgesehen von dieser etwas gezwungenen Deutung lag es den Sitten des Orientes durchaus fern, an bestimmten Stellen die Hinrichtungen vorzunehmen.[4] Eine Richtstätte hatte man darum auch in Jerusalem nicht, sondern nahm die Exekution des Todesurtheils

---

[1] Matth. 27, 33. Marc. 15, 22. Joh. 19, 17. — Luc. 23, 33 erwähnt nur den griechischen Namen und sagt einfach κρανίον.

[2] Richt. 9, 53, 2. Kön. 9, 35 — LXX: κρανίον. Krafft Topogr. S. 28 will freilich in der griech. Uebersetzung des Namens bei den Evangelisten eine erst später gebildete Etymologie erblicken, während wirklich γολγοθᾶ entstanden sein soll aus גַּל גֹּעָתָה — Seufzerhügel. Daß Jerem. 31, 39 גֹּעָתָה die Richtstätte bedeute, ist unerwiesen, und nach Fallmerayer Denkschrift über Golgotha und das Heilig-Grab. München 1852 S. 29 ff. unmöglich. Sollte darum Kraffts Vermuthung auch richtig sein, so hat man jedenfalls aus einem andern Grunde jenen Hügel Seufzerhügel genannt als, weil er die Richtstätte war. Zur Zeit Christi aber muß, wie Krafft selbst zugibt, die Ableitung von גלגלת allgemein gewesen sein. Nur diese kann uns daher bei unserer Frage interessiren.

[3] So schon der h. Hieronymus, Beda Venerabilis zu Matth. cap. 27 u. A. In neuerer Zeit so *Salmasius* De cruce epist. ad Bartholin. p. 271. *Rosenmüller* Scholia ad Matth. 27, 33. Berggren Bibel u. Jos. S. 221 u. A.

[4] Vgl. Fallmerayer Denkschrift über Golgotha S. 29 ff.

an verschiedenen, eben zu diesem Zwecke in den einzelnen Fällen passenden Stellen vor.

2. Nur sagenhaft ist ferner eine Erklärung, die man in älterer Zeit fast allgemein versuchte. Es hatte sich nämlich die Tradition gebildet, auf dem Hügel Golgotha befinde sich Adams Schädel, und durch das vom Kreuze herabträufelnde Blut des Gottmenschen sei der erste unter dem Fuße des Kreuzes ruhende Mensch gerettet worden. Von Adams Schädel sollte nun der Hügel seinen Namen „Schädelstätte" erhalten haben.[1] Ein dogmatischer Gedanke hat, wie schon die Worte des h. Athanasius[2] erkennen lassen, diese Tradition geschaffen. Da er aber ein spezifisch christlicher ist,[3] und bereits zu Christi Zeit jener Hügel Golgotha hieß, so kann jene Sage auch nicht einmal als die Urheberin dieses Namens gelten.

Es bleibt darum wohl keine andere Erklärung des Namens übrig, als die, welche ihn von der Gestalt des Hügels entlehnt. Das ist die natürlichste und darum auch wohl die angemessenste.

---

[1] So unter vielen Andern das fälschlich Tertullian zugeschriebene Gedicht adv. Marc. II, 199 sq.:

Os magnum hic veteres nostri docuere repertum,
Hic hominem primum suscepimus esse sepultum.

Ebenso *Origen.* in Matth. (ed. Lommatzsch V, 43), *Basilius* in Isai. cap. 5, *Athanas.* sermo de cruce et pass. (ed. Colon. 1686, I, 1004); ferner *Nonnus* Paraphr. in Ev. Joan. XIX, 89 sq. ed. Passow:

εἰσόκε χῶρον, ἵκανε φατιζομένοιο κρανίου
Ἀδὰμ πρωτογόνοιο φερώνυμον ἄντυγι κόρσης.

[2] L. c.: *ἔδει γὰρ τὸν κύριον ἀνανεῶσαι θέλοντα τὸν πρῶτον Ἀδὰμ ἐν ἐκείνῳ τῷ τόπῳ παθεῖν κτλ.* Aehnlich Paula und Eustochium Ep. 44 ad. Marcell. (Op. Hieron. t. IV, 2, p. 547 ed. Mart.). *Ambros.* in Luc. X, 114: *Congruebat* quippe, uti ibi vitae nostrae primitiae locarentur, ubi fuerant mortis exordia.

[3] Daß diese Tradition erst in der christlichen Zeit entstehen konnte, ist selbstverständlich, trotzdem Athanasius in Luc. 22, 33 (Nov. Patr. Bibl. II, 577) sagt: *κρανίου τόπον, ὃν Ἑβραίων οἱ διδασκαλοί φασι τοῦ Ἀδὰμ εἶναι τάφον,* Ambrosius a. a. O.: ipse autem crucis locus . . . supra Adae *ut Hebraei disputant* sepulturam, und ähnlich der griechische in der Catene aufbewahrte Text der angeführten Stelle des Origenes (bei Lommatzsch l. c.) lautet: *περὶ τοῦ κρανίου τόπου ἦλθεν εἰς ἡμᾶς ὅτι Ἑβραῖοι παραδιδόασι κτλ.*

Hierdurch aber würde der Hügel selbst als ein nicht eben hoher, runder, kahler Fels bezeichnet.[1]

3. Aber die Evangelien sagen mehr. Dieser Fels lag nach ihnen außerhalb der Stadt; denn sie berichten, man habe den Heiland zur Kreuzigung hinausgeführt,[2] und der Kreuzigungsort sei in der Nähe der Stadt gewesen.[3] Wiederum heißt es, von dem in der Nähe der Kreuzigungsstätte befindlichen Grabe seien die Wächter in die Stadt gekommen, um den Hohenpriestern von der Auferstehung des Heilandes Mittheilung zu machen.[4] Uebereinstimmend hiermit schreibt der Apostel Paulus an die Hebräer, der Heiland habe gelitten draußen vor dem Thor.[5] Diese Stellen erinnern jeden Leser an die gewöhnliche Sitte des Alterthums und vorzüglich der Juden, die Hinrichtungen vor der Stadt auszuführen, und boten demgemäß den Erklärern keinen Stoff zu weitern Erörterungen dar.

In den Abhandlungen der kgl. bayr. Akademie der Wissenschaften wurden zuerst Bedenken gegen die allgemein gültige Auffassung der angeführten Stellen erhoben. Fallmerayer trat gegen dieselbe auf.[6] Nach ihm wäre es heutzutage unmöglich, den Lauf der alten Mauern Jerusalems zu bestimmen; aber selbst wenn sie schon zu Christi Zeit die Stelle des heutigen Golgotha eingeschlossen hätten, meint er, so könnte doch die Kreuzigungs- und Begräbniß-Stätte Jesu gelegen haben, wo man sie heute zeigt. Denn, so lautet seine Behauptung, πόλις bezeichnet nicht Jerusalem mit seinem ganzen Complexe von Gebäuden, sondern die Altstadt, den Berg Zion mit seinen Befestigungen, wie die alten Athener ihr ἄστυ, die Pariser ihre cité und auch die Londoner ihre city nur auf den eigentlichen Kern ihrer Hauptstadt beschränken.[7]

Zum Beweise für diese Behauptung bringt er mehre Stellen

---

[1] Vgl. Ewald Gesch. des Volkes Israel V, 434.
[2] Matth. 27, 32 f. Marc. 15, 20. Joh. 19, 17.
[3] Joh. 19, 20. [4] Matth. 28, 11.
[5] Hebr. 13, 12.
[6] Denkschrift über Golgotha und das Heilig-Grab. Aus den Abhandl. der k. bayr. Akad. d. W. III. Kl. VI. Bd. III. Abth. München 1852.
[7] A. a. O. S. 36.

aus den Schriften des Flavius Josephus bei, an denen das *πόλις* die angegebene Bedeutung haben soll.

Die erste dieser Stellen handelt von der Erstürmung Jerusalems durch Pompejus und erzählt uns, wie die dem Pompejus feindlich gesinnten Juden die Brücke abbrechen, welche vom Tempel zur Stadt führte, und wie vor der Erstürmung des Tempels die Stadt mit der Königsburg dem belagernden Imperator übergeben wird.[1] Daß hier *πόλις* speziell und ausschließlich die Altstadt bedeute, wird Niemand finden; der Ausdruck ist hier nur gebraucht, um den Gegensatz zum Tempel und zur Burg zu bezeichnen.

Anders freilich verhält es sich mit andern Stellen, an denen die Benennung *πόλις* im Gegensatz steht zu *προάστειον*, der Vorstadt.[2] Hier bezeichnet es naturgemäß den Kern der alten Stadt, aber nicht sowohl wegen der dem Worte selbst innewohnenden Bedeutung, als wegen des Gegensatzes, in dem es sich zu dem *προάστειον* befindet. Letzteres erhellt sehr klar aus der Eintheilung der Stadt in *ἄνω πόλις* und *κάτω πόλις*, bei der durch letztern Ausdruck die Neustadt bezeichnet, also auch *πόλις* genannt wird.[3] Der Name *πόλις* war demnach nicht lediglich für die Altstadt reservirt, sondern bezeichnete ebenso die Neu- wie die Altstadt, während man durch die Beifügung der Adverbial-Bestimmung den Unterschied beider kennzeichnete. Darum wird denn auch, ohne daß von der Unterstadt die Rede wäre, die Altstadt nicht allgemein *πόλις*, sondern *ἄνω πόλις* genannt.[4]

---

[1] Antt. XIV, 4, 2: *φθάσαντες δὲ οὗτοι τὸ ἱερὸν καταλαμβάνουσι καὶ τὴν τείνουσαν ἀπ' αὐτοῦ γέφυραν εἰς τὴν πόλιν ἔκοψαν εἰς πολιορκίαν εὐτρεπιζόμενοι. οἱ δὲ ἕτεροι δεξάμενοι τὴν στρατιὰν ἐνεχείρισαν Πομπηΐῳ τήν τε πόλιν καὶ τὰ βασίλεια.* Aehnlich verhält es sich mit Bell. Jud. II, 12, 1: *καὶ τραπέντες ἐκ τοῦ ἱεροῦ διέφυγον εἰς τὴν πόλιν.* Ebenso mit Bell. Jud. VI, 6, 1: *τῶν μὲν στασιαστῶν καταπεφευγότων εἰς τὴν πόλιν, καιομένου δὲ αὐτοῦ τε τοῦ ναοῦ καὶ τῶν πέριξ ἁπάντων κτλ.* Bell. Jud. VI, 8, 4: *ἀπεγνωκότες ἤδη τὴν πόλιν ἀνεχώρουν τοῦ τείχους εἰς τὴν Ἄκραν.*

[2] Antt. XIV, 13, 4. u. A. [3] Antt. XIV, 16, 2.

[4] Bell. Jud. VI, 6, 2: *γέφυρα συνάπτουσα τῷ ἱερῷ τὴν ἄνω πόλιν.* Ibid. 8, 1: *καῖσαρ δὲ ὡς ἀμήχανον ἦν ἐξελεῖν δίχα χωμάτων τὴν ἄνω πόλιν περίκρημνον οὖσαν, διανέμει τοῖς ἔργοις τὴν δύναμιν Λώου μηνὸς*

Aus allem dem geht klar hervor, daß man mit πόλις allein nie die Altstadt speziell bezeichnete, es sei denn, daß durch den Zusammenhang oder den betreffenden Gegensatz jenem Worte die ihm an sich nicht zukommende Bedeutung beigelegt wurde. Wenn darum Fallmerayer[1] auch nur die Möglichkeit zugegeben haben will, daß die Evangelisten in diesem beschränkten Sinne des Wortes πόλις sich bedient hätten, da sie erzählen, der Heiland sei vor der Stadt gekreuzigt worden, so können wir ihm mit diesem Zugeständnisse nicht dienen.

6. Dazu kömmt noch Eins. Es heißt nicht allein in den Evangelien, nahe bei der Stadt habe das Kreuz gestanden, und die Wächter seien vom Grabe in die Stadt gekommen, sondern es wird auch von dem Hinausführen des Heilandes gesprochen, und Paulus sagt ohne beschränkenden Zusatz, der Heiland habe gelitten vor dem Thor. Könnte auch das bloße πόλις die ihm von Fallmerayer zugesprochene Bedeutung haben, so haben jedenfalls die Ausdrücke „Hinausführen" und „vor dem Thor" mehr besagen sollen, als außerhalb der ersten Mauer, noch mitten in Jerusalem. Nach ihnen ist der Heiland im Freien, außerhalb des Mauerumschlusses der ganzen Stadt, gekreuzigt worden.

7. Der Ort der Kreuzigung lag aber andererseits nicht weit vor der letzten Mauer. Denn Johannes erzählt, viele Juden hätten die Inschrift des Kreuzes gelesen, weil der Ort nahe bei der Stadt gewesen sei.[2] Dieselbe Notiz läßt uns weiter schließen, daß die Stelle an einer Straße lag, an der viele das Fest besuchende Juden zur Stadt kamen. Diese Deutung jener Worte wird bestätigt durch

---

εἰκάδι. Vgl. auch noch Bell. Jud. II, 16, 3. Es ist also unrichtig, wenn Fallmerayer S. 45 sagt, Josephus bediene sich des Ausdruckes ἄνω πόλις statt πόλις schlechthin, so oft er es in Gegensatz zu κάτω πόλις bringe. Da er vielmehr jenen Ausdruck gebraucht, wo von gar keinem Gegensatze die Rede ist, so müssen wir schließen, daß πόλις allein ohne ἄνω und ohne den betreffenden Gegensatz die Altstadt nicht deutlich genug bezeichnet habe.

[1] A. a. O. S. 46.

[2] Joh. 19, 20: τοῦτον οὖν τὸν τίτλον πολλοὶ ἀνέγνωσαν τῶν ἰουδαίων, ὅτι ἐγγὺς ἦν ὁ τόπος τῆς πόλεως, ὅπου ἐσταυρώθη ὁ ἰησοῦς.

die andere Nachricht,[1] daß die Vorüberziehenden den Gekreuzigten gelästert hätten. Es entspricht dies der im Alterthum, besonders im Orient bekannten Sitte,[2] den Bestraften an gangbaren, besuchten Orten vor der Stadt büßen zu lassen, um hierdurch ihm eine um so größere Beschämung zu bereiten und zugleich ihn zum abschreckenden Warnzeichen für die Vorübergehenden zu machen.

8. Schließlich theilen uns die Evangelisten noch mit, es habe sich an der Kreuzigungsstätte ein Garten befunden, und in diesem ein Grab. Hierin habe man die Leiche Jesu beigesetzt.[3] Von dem Grabe heißt es weiter, es sei in einen Felsen ausgehauen gewesen.[4]

So viel wissen wir aus dem Neuen Testamente über die Lage Golgotha's und des h. Grabes. Wir werden also nun zunächst zu untersuchen haben, ob alle diese Angaben bei unsern h. Stätten wirklich zutreffen; und erst wenn wir so die Möglichkeit ihrer Aechtheit erkannt haben, werden wir den Beweis für deren Wirklichkeit antreten dürfen.

II.

Die heutige Grabeskirche und die Topographie.[5]

1. Wie bereits bemerkt wurde, zeigt man heutzutage die Todes- und Begräbniß-Stätte des Heilandes innerhalb der Stadt, obgleich nach dem eben Gesagten Jesus vor der Stadt getödtet und begraben worden ist. An jenem Orte erhebt sich eine in viele kleinere Kapellen eingetheilte Kirche, welche von der Tradition als die

---

[1] Matth. 27, 39: *οἱ δὲ παραπορευόμενοι ἐβλασφήμουν αὐτόν.*

[2] Vgl. oben S. 326.

[3] Joh. 19, 41 f.

[4] Matth. 27, 60: *καὶ ἔθηκεν αὐτὸ ἐν τῷ καινῷ αὐτοῦ μνημείῳ, ὃ ἐλατόμησεν ἐν τῇ πέτρᾳ.* Diese Stelle bestätigt die oben gegebene Deutung des Namens Golgotha, indem auch durch sie jene Gegend sich als steinig zu erkennen gibt.

[5] Vgl. die am Schlusse beigefügte Karte von Jerusalem.

durch Constantin den Großen erbaute Grabeskirche bezeichnet wird. Ehe wir also die Ueberlieferung selbst prüfen, und sie eventuell als positiven Beweis für die Aechtheit der jetzigen h. Stätten verwenden, müssen wir die Stelle der jetzigen Grabeskirche topographisch untersuchen, um zu erkennen, ob sie nach ihrer Lage mit der im Neuen Testamente bezeichneten Stätte der Kreuzigung und des Begräbnisses Jesu identisch sein könne. Wir haben daher vor Allem die so viel besprochene Frage zu erörtern: wie kann Golgotha und das h. Grab in der Stadt liegen?

2. Zur Beantwortung dieser Frage haben wir uns vorab über die Topographie der h. Stadt des Nähern zu orientiren. Nach der Beschreibung des Flavius Josephus war Jerusalem im Alterthum von drei Mauern umgeben.[1] Die erste begann beim Thurme Hippikus und zog sich dann nach Süden und Osten hin. In ihrer östlichen Richtung berührte sie den Xystus, das Sitzungslokal des Synedriums und endete an der Westhalle des Tempels. So begrenzte sie die Stadt an der nördlichen Seite hin. Nach den Untersuchungen von Scholz[2] und Robinson[3] ist die Stelle des Hippikus an der nordwestlichen Ecke von Zion von den Topographen allgemein anerkannt worden.[4] Jedenfalls also wurde von dieser ältesten, innersten Mauer die Stelle, auf der jetzt die Grabeskirche stehet, nicht eingeschlossen, indem der beschriebene östliche Arm der Mauer jene Stelle südlich begrenzt.

3. Auch der Lauf der zweiten Mauer wird uns von dem jüdischen Geschichtsschreiber, wenn auch nur in sehr dürftigen, mangelhaften Zügen beschrieben.[5] Nach dieser Beschreibung lief sie aus von der ersten Mauer und zwar beim Thore Gennath, zog sich

---

[1] Bell. Jud. V, 4, 2.

[2] De Golgothae situ p. 8, de Hierosol. rel. p. 6.

[3] Palästina II, 48, 51. 92 ff.

[4] Vgl. Krafft Topogr. S. 14, Schaffter Aechte Lage d. h. Grabes S. 34 ff. und Plan v. Jerus. Auf die abweichende Annahme Ungers Die Bauten Konstantins S. 88 glauben wir als eine nicht weiter begründete keine Rücksicht nehmen zu sollen.

Bell. Jud. V, 4, 2.

dann nach Norden hin und endete bei der Burg Antonia. In der Erklärung dieser Stelle liegt die ganze Entscheidung für oder wider die Aechtheit des h. Grabes vom topographischen Standpunkte aus. Hier erhebt sich nämlich die Frage, wo liegt das Thor Gennath, bei dem die zweite Mauer ihren Lauf beginnt? Was für ein Terrain wird ferner durch diese Mauer noch mit zur Stadt gezogen? War das nicht das heutige Golgotha, der nördlich von Zion gelegene Abhang? Müssen wir letztere Frage bejahen, so hat die heutige Grabeskirche das Recht auf ihren Namen verloren; können oder müssen wir sogar diese Frage verneinen, so steht von dieser Seite der traditionellen Annahme kein Hinderniß im Wege. Diese letztere Behauptung hat trotz des Vorhandenseins der dritten Mauer ihre Berechtigung, weil diese dritte erst unter Herodes Agrippa,[1] also nach dem Tode des Heilandes aufgeführt worden ist. Sie schloß freilich das jetzige Golgotha mit ein, aber da es sich um die Lage der Todesstätte Jesu vor der Entstehung dieser Mauer handelt, so hat sie für unsere Frage durchaus keine Bedeutung.

4. Die Möglichkeit, den Lauf der zweiten Mauer zu bestimmen, ist durch die doppelte Angabe des Josephus gegeben, der sie einmal beim Thore Gennath auslaufen und zweitens das nördliche Terrain einschließen läßt. Ließe sich nachweisen, daß das nördlich von Zion gelegene Terrain, das jetzige Golgotha mit irgend einem von der Mauer umschlossenen Platze identisch gewesen sei, oder ließe sich die Lage des genannten Thores in der unmittelbaren Nähe des Thurmes Hippikus ausfindig machen, so wäre der Lauf der Mauer bekannt. Wie die erste Mauer vom Hippikus aus sich nach Westen zog, so hätte sie nahe bei demselben ihren Lauf nach Norden begonnen und sich dann nach Osten wendend die Stelle der Grabeskirche als mit zur Stadt gehörend eingeschlossen.

Der bedeutendste unter den neuern Topographen Jerusalems, Robinson,[2] hat beide Beweise in der That zu führen versucht. Er behauptet nämlich, der Hügel Akra, der auf jeden Fall von der zweiten Mauer eingeschlossen wurde, habe nördlich vom Berge Zion

---

[1] *Jos.* L. c.

[2] A. a. O. S. 25. 47 ff., Neuere bibl. Forschungen S. 267 ff.

gelegen. Um diesen Hügel einzuschließen, habe die zweite Mauer sehr nahe beim Anfangspunkte der ersten Mauer, also beim Thurme Hippikus begonnen und ihren Lauf nach Norden genommen. Aber auf diese Behauptung ist man ihm die Antwort nicht schuldig geblieben. Am ausführlichsten hat ihn Schaffter[1] widerlegt. Diese Widerlegung ist so unwidersprechlich, daß wir uns fast damit begnügen können, ihre Momente kurz hervorzuheben, damit der Leser kein Glied in der Kette unserer Untersuchungen vermisse. Auch werden wir kaum auf die wenigen Nachträge Rücksicht zu nehmen haben, welche Robinson in seinem zweiten, später (1857) erschienenen Reiseberichte geliefert hat, indem diese zu unbedeutend sind, als daß sie das Gewicht der früher vorgebrachten Gründe zu unterstützen im Stande wären.

a. Bei der Beschreibung der Stadt, welche uns Josephus[2] liefert, wird damit begonnen, daß zwei Hügel genannt werden als die Stelle, auf der sie sich erhob. Beide Hügel, heißt es weiter, seien durch ein Thal von einander getrennt worden, so daß die ganze Stadt in zwei einander gegenüber liegende Theile zerfiel. Auf dem einen Hügel, der Akra, lag die Unter-, auf dem andern, Zion, die Oberstadt. Das die beiden Hügel trennende Thal war das sogenannte Tyropöon oder Käsemacherthal. Wenn man nun heutzutage vom Damaskusthore die ganze Stadt überschaut, so sieht man, wie sie in der That durch eine große Schlucht in zwei Hälften zerfällt.[3] Auf der westlichen Seite liegt der Berg Zion mit der alten Oberstadt; nach jener Beschreibung bei Josephus konnte also die Akra als die Stelle der gegenüberliegenden Unterstadt nicht nördlich von ihm liegen, sondern muß zu der östlich vom Käsemacherthale liegenden Hügelreihe gehört haben.

---

[1] A. a. O. S. 12 ff., vgl. auch Krafft S. 6.

[2] Bell. Jud. V, 4, 1: *αὐτὴ μὲν ὑπὲρ δύο λόφων ἀντιπρόσωπος ἔκτιστο, μέσῃ φάραγγι διῃρημένων εἰς ἣν ἐπάλληλοι κατέληγον αἱ οἰκίαι. τῶν δὲ λόφων ὁ μὲν τὴν ἄνω πόλιν ἔχων — ἅτερος δὲ ὁ καλούμενος Ἄκρα καὶ τὴν κάτω πόλιν ὑφεστὼς, ἀμφίκυρτος.*

[3] Vgl. Krafft S. 7. Daß Robinson Neuere bibl. Forsch. S. 271 diese Schlucht nicht als das Tyropöon anerkennen will, ist grundlos.

b. An der eben angeführten Stelle bemerkt Josephus weiter, der Berg Zion sei viel höher gewesen, als die Akra.[1] Nun ragt aber umgekehrt der Gipfel der Höhe, welche Robinson für die Akra hält, weit über die höchste Spitze Zions hervor.[2]

c. Einige Zeilen weiter erzählt Josephus, zu Zeiten der Hasmonäer habe man die Akra mit dem Tempelberge verbunden, und sie dabei zu dem Zwecke abgetragen, damit der Tempel höher liege, als ihr Gipfel.[3] Nun wird aber in der Wirklichkeit der Tempel von der Akra Robinsons wiederum weit überragt. Schaffter[4] bemerkt mit Recht, daß wenn auch bei der Erbauung einer neuen Burg auf Akra, dieser Hügel wieder etwas erhöht worden wäre, er doch nie mehr eine solche Höhe hätte erlangen können, wie sie Robinsons Akra im Verhältniß zum Tempelberge besitzt.

d. Während Josephus bei seiner topographischen Beschreibung Jerusalems berichtet, die Stadt habe sich auf zwei Hügeln erhoben, erwähnt er unmittelbar nachher noch einen dritten Hügel, der, niedriger als die Akra, dieser gegenübergelegen habe. Dieser dritte Hügel, der Tempelberg, sei durch eine Schlucht von der Akra getrennt gewesen und erst zur Hasmonäerzeit durch die Ausfüllung des dazwischen liegenden Thales mit ihr verbunden worden.[5] Man hat Robinson mit Recht gefragt, wie nach seiner Annahme die Akra mit dem dritten Hügel, auf dem der Tempel stand, der Art habe verbunden werden können, daß sie mit ihm zu einem Hügel wurde, und man darum sagen konnte, die Stadt werde von zwei Höhen getragen? Lag doch der Tempelberg in der östlichen, und die Akra nach dem Robinson'schen Plan in der westlichen Hügel-

---

[1] *τῶν δὲ λόφων ὁ μὲν τὴν ἄνω πόλιν ἔχων, ὑψηλότερος πολλῷ.*

[2] Vgl. Schaffter S. 17, Krafft S. 6.

[3] *αὖθίς γε μὴν καθ' οὓς οἱ Ἀσαμωναῖοι χρόνους ἐβασίλευον, τήν τε φάραγγα ἔχωσαν συνάψαι βουλόμενοι τῷ ἱερῷ τὴν πόλιν καὶ τῆς Ἄκρας κατεργασάμενοι τὸ ὕψος ἐποιήσαντο χθαμαλώτερον ὡς ὑπερφαίνοιτο καὶ ταύτης τὸ ἱερόν.*

[4] A. a. O. S. 18.

[5] *τούτου δὲ ἀντικρὺ τρίτος ἦν λόφος, ταπεινότερός τε φύσει τῆς Ἄκρας καὶ πλατείᾳ φάραγγι διειργόμενος ἄλλῃ πρότερον. αὖθίς γε μὴν κτλ.*

reihe, von jener durch das weite Käsemacherthal getrennt.[1] Nun ist aber von einer Ausfüllung dieses Thales nie Rede gewesen; noch heute gibt es wie ehemals der Stadt ihr eigenthümliches charakteristisches Ansehen.[2]

e. Endlich ist die nördlich von Zion liegende Höhe auch nicht ein für sich dastehender Hügel, oder eine in sich abgeschlossene Hügelreihe, sondern nur der Abfall eines neben der Stadt gelagerten Höhenzuges.[3] Schwerlich also hätte mit Bezug auf sie Josephus sagen können, Jerusalem sei auf Hügeln erbaut.

5. Durch diese Gründe ist Robinsons Annahme hinreichend widerlegt, Akra habe im nordwestlichen Theile von Jerusalem gelegen. Da die Widerlegung an Kraft nur gewinnen kann, wenn wir im Stande sein sollten, die Lage Akra's an einem andern Orte mit Bestimmtheit aufzuzeigen, so fügen wir noch kurz

---

[1] Auch Berggren Bibel u. Jos. S. IX hält Robinson gegenüber aufrecht, daß das Tyropöon viel zu breit gewesen sei, als daß es mit der den Tempel und die Akra trennenden Schlucht identificirt werden könnte.

[2] Freilich hat Robinson Neue Unters. über d. Topogr. Jerus. S. 29 mit andern Reisenden auch das Käsemacherthal nach der nördlichen Seite von Zion verlegt. Hinwiederum wollen *Williams* The holy City p. 267 sq., Schultz Jerus. S. 28. 54, Krafft Topogr. Jerus. S. 6 u. A. an der von Robinson bezeichneten Stelle keine Spur von einem Thale bemerkt haben. Schaffter will eine Vertiefung anerkennen, keineswegs aber eine solche, die man hätte φάραγξ nennen können. (A. a. O. S. 32). Der Engländer Whiting (Zeitsch. d. D. M. G. 1848. II, 231 ff.), ein treuer Verehrer Robinsons, bestreitet ebenfalls das Vorhandensein einer Vertiefung, findet es aber sehr beruhigend, daß man bei mehrern Ausgrabungen an jener Stelle auf große Massen von Schutt gestoßen sei, worauf auch Robinson Neuere bibl. Forsch. S. 272 aufmerksam macht. Als ob nicht jene ganze Gegend könnte erhöht worden sein, in welchem Falle der Schutt natürlich das frühere Vorhandensein eines Thales an der Stelle der Ausgrabungen nicht beweisen würde. Auch Hupfeld endlich nimmt eine Vertiefung dort nicht an, die den Namen φάραγξ — Schlucht verdient hätte, meint aber ohne allen Grund, jener Name habe sich auch nur auf den südlichen Lauf der Vertiefung bezogen (Zeitsch. der D. M. G. 1861. XV, 193). Uebrigens findet er den besprochenen Einwurf unwiderleglich, daß nach der Robinson'schen Annahme jene Schlucht in ihrem südlichen Laufe hätte ausgefüllt gewesen sein müssen. (A. a. O. S. 196.)

[3] Vgl. Krafft S. 6, Schaffter S. 20.

die Gründe hinzu, nach denen wir den Hügel der Unterstadt nördlich vom Tempel zu suchen haben.

Von der Unterstadt erzählt uns Josephus in seinen Alterthümern,[1] unter dem Könige der Syrer Antiochus sei sie befestigt worden. Von dieser Befestigung aus wollte man das Heiligthum beherrschen,[2] und bald geschah es auch wirklich, daß um den Tempel herum Blut vergossen, und dieser selbst entweiht ward.[3] Unter Judas Makkabäus werden ebenfalls die zum Tempel Ziehenden von den Syrern auf der Akra bedroht.[4] Dies Alles setzt voraus, daß sich der befestigte Platz in der unmittelbaren Nähe des Tempels befand.

Zum Oeftern wird weiter die Erhaltung und Verstärkung der Festungswerke erwähnt.[5] Von den Zeiten der Hasmonäer an erhält die Befestigung den Namen Baris, und von der Baris wird bemerkt, sie habe sich in der Nähe des Tempels befunden.[6] Noch genauer sagt der jüdische Geschichtsschreiber, Baris habe seit der Herrschaft des Antonius den Namen Antonia erhalten und habe nördlich vom Tempel gelegen.[7] Unter der Prokuratur des Gessius Florus endlich werden die Säulenhallen, die den Tempel mit der Burg Antonia verbanden, abgerissen.[8]

Aus dieser kurzen Geschichte der Befestigung Akra's geht zur Uebergenüge hervor, daß der genannte Hügel nördlich vom Tempel-

---

[1] Antt. XII, 5, 4. vgl. 1. Macc. 1, 33.

[2] 1. Macc. 1, 36.

[3] 1. Macc. 1, 37. vgl. Ebend. 14, 36.

[4] Antt. XII, 7, 6. 9, 3. vgl. 1. Macc. 4, 36 ff. 6, 18 ff.

[5] Antt. XIII, 1, 3. vgl. 1. Macc. 9, 52 f.; 1. Macc. 14, 37.

[6] *Jos.* Antt. XV, 11. 4.

[7] Bell. Jud. I, 5, 4, vgl. Ebend. 21, 1 und Antt. XV, 11, 4. Durch persönliche, nicht gefahrlose Untersuchung hat Krafft (Topogr. S. 12) das im Norden und Nordwesten der Tempelstätte liegende Terrain auch wirklich so vorgefunden, wie Josephus die Höhe der Akra beschreibt. Daß die syrische Burg Baris mit der spätern Antonia identisch sei, kann, wie auch Berggren Bibel u. Jos. S. 50 meint, keinem Zweifel unterliegen.

[8] *Jos.* Bell. Jud. II, 15, 6.

berge sich befand.[1] Dies positive Resultat macht die oben bereits als unhaltbar erkannte Annahme Robinsons zur Unmöglichkeit.

6. Hiernach also läßt die mit Sicherheit ermittelte Lage Akra's die Annahme wohl zu, daß der Platz der Grabeskirche von der zweiten Mauer nicht umschlossen ward. Lag aber auch Akra nicht nördlich von Zion, sondern nördlich vom Tempelberge, so mußte doch die zweite Mauer das heutige Golgotha noch einschließen, wenn sie am äußersten westlichen Ende der ersten Mauer begann. Es übrigt also noch zu untersuchen, von wo diese Mauer ihren Anfang nahm. Ist ihr Anfang in der unmittelbaren Nähe des Thurmes Hippikus zu suchen, so lag natürlich die fragliche Stelle nicht außerhalb der Stadt. Begann aber die zweite Mauer so weit nach Osten hin, daß ihr Ausgangs-Punkt die Stelle der jetzigen Grabeskirche im Westen hatte, so war das traditionelle Golgotha von der Mauer nicht eingefriedigt, indem dieselbe, von jenem Punkte in der ersten Mauer auslaufend, erst ihre Richtung nach Norden nahm und sich dann westwärts wandte auf die Burg Antonia zu.

---

[1] Die Bedenken, welche Hupfeld a. a. O. S. 199 f. gegen diese Lage der Akra erhebt, sind von keinem Belang. Er gibt ohne Weiteres diese Stelle als höchst ungünstig für eine Unterstadt aus, bleibt aber den Beweis für seine Behauptung schuldig. Er meint, Josephus habe unter dieser Voraussetzung nicht sagen können, Akra sei ἀντιπρόσωπος von Zion — als wenn ein vis-à-vis nicht auch schräg sein könnte. Wenn er weiter von der nördlich vom Tempel liegenden Gegend behauptet, sie sei durchaus felsicht und lasse gar nicht annehmen, daß früher eine Schlucht daselbst gewesen sei, so können wir das freilich von der Studirstube in Bonn aus nicht dementiren, aber wir geben doch zu bedenken, daß die nach Jos. zwischen Akra und dem Tempelberge liegende Vertiefung jedenfalls nur ein schmaler, zwischen den beiden Felsen sich durchziehender Einschnitt gewesen ist. Wenn aber Hupfeld a. a. O. S. 205 ff. die angeführten geschichtlichen Angaben des Jos. über die Akra und die Bezeichnung der Unterstadt als Akra für unglaubwürdig hält, so kann dies Verfahren nur als ein solches bezeichnet werden, wodurch alle historische Forschung untergraben, und an ihre Stelle die willkürlichste Subjektivität gesetzt wird. Wenn er sich selbst S. 207, Anmerk. 42 wenig Erfolg bei den Gelehrten mit seinem wegwerfenden Urtheil verspricht, so dürfte die Erfüllung dieser Voraussagung für die Wissenschaft nur von Nutzen sein. Glücklicherweise hat sie auch in der That schon angefangen sich zu erfüllen. Vgl. Berggren Bibel und Josephus S. VI ff.

Da Josephus sagt,[1] beim Thore Gennath in der ersten Mauer habe die zweite ihren Anfang genommen, so hängt die ganze Entscheidung von der Lage dieses Thores ab.[2]

Wie bereits bemerkt wurde, verlegt Robinson dieses Thor in die unmittelbare Nähe des Thurmes Hippikus und hält darum die Aechtheit des jetzigen Golgotha für unmöglich. Seine Gründe sind hauptsächlich folgende:

a. Als Herodes, von den Römern zum Könige der Juden ernannt, sich vor Jerusalem lagerte, um mit Gewalt von der durch Antonius und Oktavian ihm zugesprochenen Residenz Besitz zu ergreifen, ließ er die Stadt von der Tempelseite her einnehmen,[3] weil sie dort, von Mauern entblößt, am leichtesten zu erobern war. Weiter wird auch von der Einnahme der beiden Mauern gesprochen,[4] unter denen nur die erste und zweite, nicht aber die äußerste, von Agrippa aufgeführte verstanden werden kann. — Aber aus alledem folgt keineswegs, daß die beiden fraglichen Mauern in ihrem östlichen Zuge einander durchaus parallel gelaufen seien. Es heißt nirgendwo, weil Jerusalem an der ganzen nördlichen Seite von einer doppelten Mauer eingeschlossen gewesen sei, habe Herodes den ersten Angriff von Nordosten her ausführen lassen. Die Einnahme beider Mauern aber, von der gesprochen wird, mußte auch erfolgen, wenn die zweite viel östlicher auslief, als die erste, und darum den nordwestlichen Theil der Stadt nicht umschloß.

b. Eine neue Belagerung hatte die Stadt zu überstehen, als sie bereits durch Agrippa mit einer dritten Mauer umzingelt war. Im Jahre 65 n. Chr. lagert Cestius Gallus vor ihr. Er dringt

---

[1] Bell. Jud. V, 4, 2.

[2] Wir behalten den Namen Gennath (גנות) in der Bedeutung von Garten-Thor bei, ohne aus diesem Namen etwas folgern zu wollen. Eine Variante *γνάϑ* oder *γναϑίν*, wie Krafft Topogr. S. 28 angibt, ist nicht vorhanden. Schon Robinson Neuere bibl. Forsch. S. 277 hat richtig bemerkt, Krafft habe das mit alterthümlichen Zügen geschriebene *γενάϑ*, *γεναϑίν* bei *Haverkamp* edit. Jos. II, 39 (Lect. var.) für *γνάϑ*, *γναϑίν* angesehen.

[3] *Jos.* Bell. Jud. I, 17, 8. 18, 2.

[4] Antt. XIV, 16, 2.

bald in Bezetha ein, kömmt bis zur Oberstadt und schlägt sein Lager auf vor der Königsburg. Wenn er damals gewollt hätte, so erzählt Josephus weiter, wäre es ihm ein Leichtes gewesen, die Mauern zu durchbrechen und dem Kriege ein Ende zu machen. Aber sein Lagerpräfekt Tyramius Priskus nebst einigen Kavallerie-Offizieren halten, durch das Gold des Florus gewonnen, den Feldherrn von diesem Unternehmen ab.[1] Da die bei dieser Schilderung zu machenden topographischen Voraussetzungen viel eher das Gegentheil beweisen, als was Robinson zu erweisen bestrebt ist, so wird dieser Punkt später zur Sprache kommen.

c. Ebenso verhält es sich nur noch im erhöhten Maße mit den Folgerungen, welche der berühmte Topograph aus dem Bericht über die Belagerung durch Titus, wie er uns von dem Theilnehmer Josephus mitgetheilt wird, ziehen zu dürfen meint. Dieser erzählt uns nämlich, wie Titus die Stadt von Außen recognoscirt und den Punkt aufgesucht habe, der für einen Angriff den besten Erfolg hoffen ließe. Die geeigneteste Stelle schien ihm beim Grabmal des Hohenpriesters Johannes zu sein, weil da die äußerste Mauer am niedrigsten war, und die zweite sich nicht anschloß.[2] Eine Analyse dieser Darstellung behalten wir uns gleichfalls vor.

d. Wenn Robinson[3] endlich aus der Beschreibung Jerusalems bei Josephus hervorhebt, die Stadt sei mit drei Mauern umgeben gewesen, wo sie nicht mit undurchdringlichen Thälern umringt war, so ist es kaum nöthig, die richtige Antwort, welche Schaffter[4] hierauf gegeben hat, zu wiederholen, da sie sich ziemlich von selbst versteht. Josephus konnte auch so reden, wenn er nur sagen wollte, an den offenen Seiten sei die Stadt mit Mauern befestigt gewesen, und dieser Mauern habe es drei gegeben.[5]

---

[1] *Jos.* Bell. Jud. II, 19, 4 sqq.

[2] *Jos.* Bell. Jud. V, 6, 2.

[3] Neue Untersuchungen S. 44.

[4] A. a. O. S. 38.

[5] Denselben Einwurf wiederholt Robinson in seinen Neuern bibl. Forsch. S. 279, ohne auf Schaffters Widerlegung Rücksicht zu nehmen, wie er überhaupt in diesem zweiten Reisebericht die Gründe für seine Ansicht wieder zusammengestellt, resp. ergänzt hat, ohne die Einwendungen seiner Gegner zu beachten.

7. Vorstehende Gründe sind die hauptsächlichsten, auf welche Robinson seine Annahme gegründet hat, die zweite Mauer sei mit der innersten an der ganzen nördlichen Seite der Stadt parallel gelaufen, ausgehend vom Thurme Hippikus.[1] Vernehmen wir nun die Gründe seiner Gegner und wägen beide gegen einander ab.

a. Nehmen wir an, die zweite Mauer sei von der ersten beim Thurme Hippikus ausgelaufen, so gibt die Befestigung der h. Stadt ein eigenthümliches Bild. Josephus erwähnt nämlich bei der Beschreibung ausdrücklich, die erste wie die dritte Mauer hätten vom Thurme Hippikus ihren Anfang genommen, jene, um sich gleich ostwärts dem Xystus und der Westhalle des Tempels zuzuwenden, diese, um nach Norden hin den Psephinus-Thurm zu berühren und in weitem Umkreise Bezetha mit zur Stadt zu ziehen.[2] Dieser Beschreibung gemäß bilden die beiden Mauern beim Thurme Hippikus einen Winkel. Lassen wir nun auch die zweite Mauer von diesem Punkte auslaufen, so liegen auf ihrem nördlichen Laufe zwei Mauern dicht neben einander, oder nur durch einen so unbedeutenden Zwischenraum von einander getrennt, daß die Benutzung des eingefaßten Raumes zu irgend einem Zwecke kaum denkbar ist. Warum sollte man an der besagten Stelle die Stadt mit einer Doppel-Mauer umgeben haben, während man sich sonst mit der einfachen

---

[1] Mit Recht sagt Schaffter a. a. O. S. 48, daß andere Gründe Robinsons im Verhältniß zu den angeführten nur sehr untergeordnet genannt werden könnten. Wir übergehen sie daher der Kürze wegen, zumal sie auch schon von Berggren Bibel u. Jos. S. 47 ff., 225 ff. gewürdigt worden sind. Hupfeld a. a. O. S. 218 f. fügt den genannten Gründen noch zwei alttestamentliche hinzu. Nach Jes. 22, 11 liegt der Teich des Ezechias zwischen den beiden Mauern. Aus Resten eines alten gemauerten Teiches am heutigen Jafathor, die er mit Robinson und Tobler für Ruinen des genannten Teiches ausgibt, schließt er auf die Lage der zweiten Mauer. Bei Nehem. 12, 31 ff. gehen zwei Dankchöre über die Mauern in entgegengesetzter Richtung von einem gemeinsamen Punkte aus, der im Westen lag. Hupfeld schließt hieraus, an dem Punkte, an welchem die ältere Mauer ihren südlichen Lauf begonnen habe, sei die andere nach Norden ausgelaufen, was mit andern Worten heißt, das Thor Gennath habe sich beim Thurme Hippikus befunden. Solche Gründe braucht man nur zu nennen, um ihre Unhaltbarkeit erkennen zu lassen.

[2] Bell. Jud. V, 4, 2.

begnügte? Wäre es nicht natürlich gewesen, bei der Anlage der letzten Mauer den nördlichen Arm der mittlern fortzusetzen bis zum Thurme Psephinus, wenn dieser Arm die Stadt von Westen schon begrenzte, mit andern Worten, wenn er vom Thurme Hippikus auslief? Der Bau der dritten Mauer an der Westseite setzt also voraus, daß die Stadt hier noch nicht befestigt war, d. h. daß der nach Norden laufende Arm der mittlern Mauer zu viel nach Osten hin seinen Anfang nahm, als daß er die Stadt an der Westseite hätte begrenzen können. Der Thurm Hippikus in der ältesten Mauer konnte also hiernach nicht der Anfangspunkt sein für die zweite; zwischen ihm und dem Thore Gennath muß es einen ziemlichen Zwischenraum gegeben haben.

b. Diese Muthmaßung wird bestätigt durch die Aussage des Josephus. Von der ältesten und von der jüngsten Mauer sagt er, sie sei ausgelaufen beim Thurme Hippikus; der Anfangspunkt der mittlern sei das Thor Gennath gewesen. Hätte dieses Thor sich ganz in der Nähe jenes Thurmes befunden, so würde der Geschichtsschreiber schon der Gleichförmigkeit und noch mehr der Deutlichkeit wegen haben sagen müssen, auch die zweite Mauer habe ihren Anfang beim Hippikus genommen.[1] Denn der Robinson'schen Annahme gemäß liefen ja sämmtliche Mauern bei dem genannten Thurme aus. Da aber Josephus für die mittlere Mauer einen andern Anfangspunkt bezeichnet, als für die beiden andern Mauern, so müssen diese Punkte auch topographisch zu unterscheiden sein. Mit andern Worten: das Thor Gennath kann nicht ganz in der Nähe des Thurmes Hippikus gelegen haben.

c. Gehen wir von den Schlüssen a priori zu den topographischen und historischen Thatsachen über.

Die Tradition der heutigen Bewohner Jerusalems bezeichnet einen Durchgang in der zweiten Mauer als das in der Apostelge-

---

[1] So auch „Forschungen eines deutschen Reisenden in Jerusalem" (Histor.-polit. Blätter. München 1847 I, 599). Die in dieser Zeitschrift enthaltenen Aufsätze des genannten Titels sind nicht, wie Schaffter a. a. O. S. 37 angibt, von Titus Tobler verfaßt. Sepp, der mit Tobler gleichzeitig den Orient bereiste, gibt sich (Jerus. I, 176) als den Verfasser zu erkennen.

schichte erwähnte eiserne Thor, durch welches der Engel den h. Petrus nach dessen Befreiung aus dem Gefängnisse führte.[1] Jener Durchgang heißt bei den Bewohnern Jerusalems heutzutage italienisch porta feriale und wird für das ehemalige Thor Gennath gehalten. Dieser Bogen liegt aber weit ab vom Thurme Hippikus nach Osten hin. Selbst Tobler[2] gibt zu, daß der genannte Bogen sich seiner Richtung gemäß durchaus zu einem in der ersten Mauer befindlichen Thore eigne, weil er gerade von Süden nach Norden schaut. Freilich scheint er dem genannten Reisenden zu südlich zu liegen; aber da der Lauf der ersten Mauer nicht ganz genau bekannt ist, so kann dieses Bedenken nicht gegen die genannte Tradition geltend gemacht werden. Wenn Robinson[3] deßhalb an dieser Stelle ein Thor nicht annehmen will, weil der Ausgang unmittelbar zu einer dreißig Fuß hohen steilen Felsenwand hingeführt hätte, so stellen wir dieser Angabe die ebenso berechtigte eines andern Augenzeugen gegenüber, welcher behauptet, so entsetzlich steil brauche die Straße nicht gewesen zu sein.[4] Es läßt sich sonach gegen die Tradition nichts Erhebliches einwenden, welche das fragliche Thor Gennath nicht in die Nähe des Thurmes Hippikus, sondern weiter nach Osten hin verlegt.

d. Durch die vorstehende topographisch-traditionelle Notiz ist freilich der Beweis noch nicht unumstößlich geliefert, daß an der genannten Stelle das Thor Gennath, und mit ihm der Anfang der mittlern Mauer sich befunden habe. Die Ueberreste eines Thors indessen an jener Stelle, verbunden mit der genannten Tradition, dürfen wenigstens dann als Argument gelten, wenn sich durch sonstige Gründe die Annahme wahrscheinlich machen ließe, daß in jener Gegend das Thor Gennath gelegen habe. Solcher Gründe gibt es.

Aus den vorstehenden Erörterungen ist ersichtlich, daß die Lage des Thores Gennath durch den Lauf der zweiten Mauer bestimmt wird, und umgekehrt. Haben wir demnach eben aus Thorresten die Stelle

---

[1] Apstlg. 12, 10.
[2] Topographie von Jerusalem I, 108.
[3] Neue Untersuchungen S. 43. [4] Schaffter a. a. O. S. 38.

von Gennath erkennen zu können geglaubt, so würde uns nichts willkommener sein, als wenn unabhängig von dieser Erkenntniß der Lauf der zweiten Mauer entdeckt und als mit jener Annahme übereinstimmend befunden werden sollte. Der topographische Beweis wäre so doppelt erbracht.

Nun hat in der That der gegenwärtige preußische Consul in Jerusalem, Dr. Rosen, in der allerjüngsten Zeit auf eben aufgefundene Mauerreste aufmerksam gemacht, welche nach seiner auf persönliche Anschauung gegründeten Ansicht den Lauf der zweiten Mauer als einen mehr östlichen sicher erkennen lassen. An erster Stelle erwähnt er Mauerreste, die im Sommer des Jahres 1862 an der westlichen Erhöhung über der zwischen dem Haupt-Bazar und dem Sûk-Chan-Zéit laufenden Straße ausgegraben worden seien. Diesen nach seiner Ansicht sichern Resten der zweiten Mauer fügt er als wahrscheinliche andere hinzu, die, aus ähnlichen Werkstücken bestehend, auf dem Kräuter-Bazar Sûk el 'Attârîn aufgefunden wurden.[1]

e. Zu diesen Gründen kommen andere historisch-topographischer Art.

Merkwürdiger Weise sind es die, welche auch Robinson und theilweise Tobler für ihre Ansicht angeführt haben, nach der sie das Thor Gennath unmittelbar beim Thurme Hippikus suchen zu müssen glauben. Prüfen wir daher genau. Josephus[2] erzählt uns, wie wir bereits berichteten, von Cestius Gallus, er habe Bezetha bereits genommen gehabt, sei dann gegen die Oberstadt vorgedrungen, um vor der Königsburg sein Lager aufzuschlagen. Hätte er damals gewollt, so heißt es weiter, so konnte er leicht die Mauern durchbrechen und dem Kriege ein Ende machen.[3] Es ist auf-

---

[1] Vgl. Zeitschr. der D. M. G. Leipzig 1863, XVII, 745 f. Es klingt das ganz anders, als wenn Robinson Neuere bibl. Forschungen S. 285 f. sagt, auch Mauerreste zeugten für den von ihm angenommenen Lauf der zweiten Mauer.

[2] Bell. Jud. II, 19, 4 sqq.

[3] καὶ ἄν, εἴπερ ἠθέλησε κατ' αὐτὴν ἐκείνην τὴν ὥραν ἐντὸς τῶν τειχῶν βιάσασθαι κτλ.

fallend, daß Robinson[1] diesen Bericht einfach beibringt, ohne auch nur anzudeuten, wie er ihn für seine Annahme verwenden will. Man hätte erwarten sollen, er habe den Plural τείχη hervorgehoben mit der Auffassung, als ob die Mauern parallel neben einander liegen müßten, von denen hier Josephus redet. Diese Erklärung wäre wenigstens derjenigen analog, welche der genannte Reisende von den drei Mauern in der Beschreibung Jerusalems bei Josephus gegeben hat. Wir wollen daher diese Auffassung als eine gedachte, wenn auch nicht ausgesprochene, beantworten.

Setzen wir voraus, die zweite Mauer habe die Oberstadt an ihrer Nordseite nicht umzäunt, die Burg des Herodes, vor der Cestius lagerte, sei also nur durch eine Mauer, durch die älteste, von seinem Lager abgeschlossen gewesen, so hatte er doch jedenfalls mehre Mauern zu durchbrechen, ehe er in den Besitz der ganzen Stadt gelangt war. Hatte er sich nämlich durch die Erstürmung der ältesten Mauer in den Besitz der Oberstadt gesetzt, so lag noch ein ganzes Viertel der Stadt, von Mauern, der Burg Antonia und dem Tempel eingeschlossen, vor ihm. Die älteste Mauer zog sich ja bis zum Tempel hin, aus ihr lief die zweite Mauer nordwärts aus und ging dann östlich bis zur Burg Antonia. Ohne gewaltsame Einnahme dieser Umzäunung war demgemäß dem Feldherrn dies ganze Viertel, in dem die Akra mit der Unterstadt lag, noch verschlossen. Der Pluralis τείχη bei Josephus wäre also auch bei dieser Annahme topographisch gerechtfertigt. Bei dieser Rechtfertigung haben wir freilich vorausgesetzt, daß Cestius noch nicht im Besitz der Akra und der Unterstadt war. Da Robinson diese Voraussetzung nicht theilt, so haben wir auch hierüber uns mit ihm auseinander zu setzen.

Robinson ist nämlich der Meinung, der Angriff auf den Tempel von der nördlichen Seite her, wie er von Josephus[2] gemeldet wird, oder wie Robinson diesen Bericht deutet, von der nordwestlichen Seite[3], setze voraus, daß die Angreifenden bereits im Besitze der Unterstadt gewesen seien.[4] Dies ist theils richtig, theils falsch. Der

---

[1] Neue Untersuchungen S. 46.
[2] L. c. §. 5.
[3] Neue Unters. S. 100.
[4] A. a. O. S. 46.

bezeichnete Angriff konnte freilich nur erfolgen von der Unterstadt aus. Aber das schließt noch nicht ein, daß Cestius schon im Besitze der Unterstadt sich befand. Zwischen dem Tempel und der Akra lag ein enger Paß, der nach außen hin nicht gedeckt war. Von hier aus konnte der Römer in die Unterstadt eindringen und dann einen Angriff auf den südlich gelegenen Tempel unternehmen. Aber heißt das wohl, strategisch im Besitze eines Platzes sein, wenn man von demselben aus einen Angriff ausführt, jedoch dabei mit Ausnahme eines kleinen Durchganges von allen Seiten von Mauern und Befestigungen bedroht ist? Nicht eher war das bezeichnete Stadtviertel gewonnen, als bis durch die Einnahme der dasselbe umschließenden Mauer, oder der Burg, oder endlich des Tempels es den Belagerern möglich wurde, sich mit Erfolg auf dem Platze zu behaupten. Wenn es also bei Josephus heißt, Cestius habe den Tempel angegriffen, so setzt dies noch nicht voraus, daß er bereits im Besitze der Unterstadt war,[1] sondern nur, daß der Angriff von dort aus erfolgte.

Diese Auffassung ist aber nicht eine nur zulässige, sondern im Text des Geschichtsschreibers selbst findet sie die stärkste Stütze. Warum, so müssen wir zunächst fragen, lagerte sich der römische Feldherr vor der wenigstens durch eine Mauer noch verbarrikadirten Burg des Herodes, während er, wenn er im Besitze der Unterstadt war, einen Angriff auf den Tempel mit der größten Leichtigkeit ausführen konnte? Warum unternahm er diesen auch da noch nicht, als er bereits den Plan aufgegeben, die Burg des Herodes mit ihrer Umgebung zu stürmen?

Der jüdische Geschichtsschreiber erzählt weiter, die Juden hätten ihm angeboten, ihm die Thore zu öffnen, er habe ihrem Anerbieten aber nicht getraut und sei so fünf Tage lang umhergezogen, ohne daß der muthigen Vertheidigung der Mauer wegen ein Angriff möglich gewesen wäre; am sechsten Tage endlich habe Cestius mit

[1] Auch kann dies nicht gefolgert werden aus der Bemerkung bei *Jos.* L. c. §. 4, Cestius habe schon Bezetha und καινόπολις genommen gehabt; denn mit letzterm Worte bezeichnet der Geschichtsschreiber, wie schon Schaffter a. a. O. S. 40 angemerkt hat, nie die Unterstadt.

einer auserlesenen Schaar den Tempel an der nördlichen Seite angegriffen.[1] Von welcher Mauer sollte hier Josephus reden, wenn nicht von der, welche den Tempel an der nördlichen Seite deckte? Warum soll Cestius nur mit einer auserlesenen Schaar den Angriff auf den Tempel unternommen haben, wenn nicht aus dem Grunde, weil er mit dem ganzen Heere nicht auf denselben losrücken konnte? warum erst am sechsten Tage, wenn nicht, weil er einen günstigen Zeitpunkt abwarten mußte, um, durch den Engpaß zwischen Akra und Moria einrückend, sich die nöthige Position zu verschaffen? Alles dies aber weist uns darauf hin, daß die Unterstadt noch nicht in den Händen des Römers war, mit andern Worten, daß die römischen Widder die mittlere Mauer noch nicht zerstört hatten.

Diese ganze Erörterung also läßt uns erkennen, daß, als Cestius vor der Burg des Herodes lagerte, er wirklich noch mehre Mauern zu erstürmen hatte, wenn auch nur eine zwischen seinem Heere und dem genannten Palaste lag. Der Plural τείχη bei Josephus bleibt somit auch bei dieser Annahme gerechtfertigt.

Wir haben auf diese Weise den Beweis geliefert, daß der Bericht des Josephus über die Operationen des Cestius die Annahme nicht unmöglich macht, daß nur eine Mauer dem Feldherrn den Zutritt zur Burg des Herodes wehrte, oder was dasselbe ist, daß die zweite Mauer östlich von der Burg begann, das nördlich von ihr liegende Gebiet demnach von jener Mauer nicht umschlossen wurde. Wir können aber noch weiter gehen. Krafft[2] hat schon die richtige Bemerkung gemacht, daß der Bericht des Josephus nur eine Mauer als die nördliche Bedeckung der Königsburg voraussetze. Josephus sagt nämlich, nach der Verwüstung von Bezetha und der Neustadt sei Cestius bis zur Oberstadt vorgedrungen und habe sich der Königsburg gegenüber aufgestellt.[3] Von der Durchbrechung einer Mauer ist keine Rede; jetzt erst wird von den Mauern gesprochen, die noch Widerstand leisteten. Der Feldherr konnte also,

---

[1] L. c. §. 5. [2] Topogr. Jerus. S. 26.

[3] L. c. §. 4: ἔπειτα πρὸς τὴν ἄνω πόλιν ἐλθὼν ἀντικρὺ τῆς βασιλικῆς αὐλῆς ἐστρατοπεδεύετο.

nachdem er einmal die jüngste Mauer durchbrochen, ungehindert weiter vordringen bis zur Oberstadt und der königlichen Burg. Dies ist Beweis genug, daß außer der ältesten Mauer innerhalb des ganzen Umschlusses der Agrippa-Mauer keine andere mehr den Zugang versperrte. Die mittlere also muß erst im Osten der Burg des Herodes ihren Anfang genommen und den im Norden der Oberstadt liegenden Platz, das heutige Golgotha, nicht eingeschlossen haben.

f. Sehr ausführlich sind die Nachrichten, welche Josephus uns von der Belagerung Jerusalems durch Titus gegeben hat. Sie eignen sich vorzüglich dazu, für die Feststellung der Topographie verwandt zu werden, wenngleich sie in verschiedener Weise gedeutet worden sind. Ehe der Zerstörer Jerusalems seine Belagerung beginnt, recognoscirt er die äußerste Mauer und entschließt sich dann, dort den Angriff zu eröffnen, wo die äußerste Mauer niedriger war, und die zweite sich nicht anschloß. Die dritte konnte er dann leicht durchbrechen und sich in den Besitz der Oberstadt setzen.[1] Es befand sich aber diese Stelle, wie ausdrücklich erwähnt wird, beim Grabmale des Hohenpriesters Johannes. Als sodann die Belagerung begonnen hatte, und die Mauer des Agrippa bereits im Besitze der Römer war, rüstete sich Titus zur Einnahme der zweiten Mauer. Die Juden vertheidigten sie theils von der Burg Antonia und der nördlichen Tempelhalle aus, theils in der Gegend des Grabmales des Johannes. Hierdurch aber war die ganze Linie bis zu dem Thore besetzt, durch welches das Wasser auf den Thurm Hippikus zufloß.[2] Trotzdem fiel auch die zweite Mauer, und da unternahm denn endlich Titus auch den Angriff auf die innerste.[3] Die Römer ruhten nicht, bis auch diese ganz in ihrer Hand war.[4]

So lautet die Darstellung dieser Belagerung bei Josephus.

---

[1] Bell. Jud. V, 6, 2: *ταύτῃ γὰρ τό τε πρῶτον ἦν ἔρυμα χθαμαλώτερον, καὶ τὸ δεύτερον οὐ συνῆπτεν, ἀμελησάντων καθ᾽ ἃ μὴ λίαν ἡ καινὴ πόλις συνῴκιστο τειχίζειν· ἀλλ᾽ ἐπὶ τὸ τρίτον ἦν εὐπέτεια, δι᾽ οὗ τὴν ἄνω πόλιν . . . αἱρήσειν ἐπενόει.*

[2] Bell. Jud. V, 7, 3. [3] Ibid. 8, 1 sq.

[4] Ibid. VI, 8, 1 sqq.

Am wichtigsten für unsern Zweck ist ihr Anfang. Beim Grabmale des Hohenpriesters Johannes nämlich[1], sagt der Geschichtsschreiber, sei die äußerste Mauer am niedrigsten gewesen, und habe sich die mittlere nicht angeschlossen. Letztere Worte sind meist so aufgefaßt worden, als ob sie den Anschluß der mittlern Mauer an die älteste bezeichnen sollten.[2] Der Text aber scheint diese Auffassung zu verbieten. Denn dem *συνῆπτεν* ist kein Objekt beigefügt, und im Vorhergehenden ist nur von der äußersten und mittlern, nicht von der innern Mauer die Rede. Es heißt vielmehr, aus dem Grunde sei beim Grabmal des Hohenpriesters Johannes der Angriff leicht gewesen, weil da die äußerste Mauer niedriger war und die mittlere nicht anschloß. Beide Umstände werden vereinigt als Grund für die Leichtigkeit eines Angriffes an jener Stelle angeführt. Das kann nur einen Sinn haben, wenn an den Anschluß der zweiten Mauer an die äußere gedacht wird. Wäre nämlich die zweite Mauer bis an die äußere herangekommen, so konnte deren Niedrigkeit an der bezeichneten Stelle den Angreifenden wenig Nutzen bringen. Die zweite Mauer hätte ihnen auf jeden Fall den Eintritt in die Stadt verwehrt. Bog sich aber die zweite Mauer auf ihrem Laufe gegen die äußere hin sehr bald südwärts, so war nach dem Durchbruch jener niedrigen Stelle in der Agrippa-Mauer die ganze Neustadt in den Händen der Eroberer. Das setzt natürlich voraus, daß die Neustadt zwischen der äußern und mittlern Mauer lag, daß also auch Golgotha von der letztern nicht umschlossen war.

Eine kurze Beleuchtung der entgegenstehenden Erklärungen wird der entwickelten nur zur weitern Bestätigung dienen. Schaffter[3] nimmt an, das *οὐ συνῆπτεν* bezeichne, daß am Grabmahle des Hohenpriesters Johannes die mittlere mit der innern Mauer nicht

---

[1] Dies lag nach der fast allgemeinen Annahme der Topographen zwischen der äußern und mittlern Mauer, und zwar an der westlichen Seite der letztern. Vgl. Krafft Topogr. S. 27, Robinson Neue Unters. S. 49, Schaffter a. a. O. S. 42.

[2] Vgl. Krafft Topogr. S. 26, Robinson Neue Unters. S. 48, Schaffter a. a. O. S. 41.

[3] A. a. O. S. 41.

in Verbindung getreten sei. Dies soll nach seiner Anschauung heißen, in der Gegend des Grabmales sei die innere Mauer frei gewesen, indem die zweite Mauer sich weiter östlich erst an dieselbe angeschlossen habe. Hätte Josephus dies ausdrücken wollen, so würde er das Wort *συνάπτειν* nicht gebraucht haben, welches nicht „umschließen" oder „schützen", sondern „berühren", „sich anschließen" bedeutet.

Robinson[1] faßt das *συνῆπτεν* in seiner richtigen Bedeutung auf, bezieht es aber auf die Berührung der mittlern Mauer mit der innern, wie Schaffter. Da nun nach der ursprünglichen Anlage eine Berührung beider Mauern wirklich Statt fand, so läßt er die zweite Mauer in ihrem Berührungspunkte mit der innern, also am Thore Gennath, damals verfallen sein. Zunächst kann man bei dieser Annahme nicht begreifen, wie hierdurch der Angriff auf die Stadt von jener Stelle aus sonderlich erleichtert worden wäre. Durch die Oeffnung, welche dieser Anschauung gemäß die zweite und die innere Mauer ließen, konnten die Belagerer doch wohl nicht weiter vordringen, ohne von allen Seiten her von den diesen engen Paß beherrschenden Mauern zurückgeworfen zu werden. Wäre aber auch ein Vordringen durch diese beschädigte Stelle der zweiten Mauer möglich oder gar leicht gewesen, wie kam denn Titus dazu, von der entgegengesetzten Seite aus später einen Angriff auf das durch die mittlere und innere Mauer abgeschlossene Viertel zu machen? Soll er den günstigen Umstand, der ihn zum Angriff auf die Agrippa-Mauer an dem genannten Grabmal bewog, später ganz vergessen haben? Nur dann kann dieser später ausgeführte Operationsplan begriffen werden, wenn die Leichtigkeit des Angriffes an der genannten Stelle sich nicht auf die beiden innern, sondern auf die äußere, auf die Agrippa-Mauer bezog. Natürlich fällt hiermit die Robinson'sche Erklärung von selbst weg.

Die dieser Erklärung zu Grunde liegende Annahme, es sei die zweite Mauer an ihrem Berührungspunkte mit der innern zerfallen gewesen, ist endlich eine bloße Muthmaßung und findet auch in der einzigen Stelle durchaus keine Stütze, welche

---

[1] Neue Unters. S. 48.

Robinson zu ihrer Begründung beigebracht hat. Er beruft sich nämlich auf den Bericht des Flavius Josephus über die Vertheidigung der zweiten Mauer gegenüber den Angriffen der Römer. In diesem Berichte heißt es, Simon habe sich mit seiner Schaar beim Grabmal des Johannes aufgestellt, und sei die Mauer bis zu dem Thore „befestigt" worden, durch welches dem Thurme Hippikus das Wasser zugeführt werde.[1] Sehr richtig versteht Robinson unter diesem Theile der zweiten Mauer ihren nach Süden sich erstreckenden Arm; ebenso unrichtig aber schließt er aus dieser Nachricht, die „Befestigung" dieses Armes setze seinen Verfall voraus und bestätige somit die andere Annahme eines Verfalles der zweiten Mauer in ihrem Berührungspunkte mit der innern. Dieser Grund ist nicht allein zweifelhaft, sondern durchaus unzureichend, weil zu viel beweisend. In der Stelle bei Josephus wird das Wort *φράσσω* gebraucht, und Robinson übersetzt es ohne Weiteres mit „befestigen", während es meist „vertheidigen", „bewachen" bedeutet. Wir sagen, mit seiner Uebersetzung beweist Robinson zu viel. Das *ἐφράξαντο* in der oben angeführten Stelle bezieht sich nämlich nicht bloß auf den Simon und seine Schaar, sondern, wie die einfache Construktion des Satzes deutlich zeigt, auf die Juden überhaupt. Soll also durch jenes Zeitwort die Befestigung einer verfallenen Mauer bezeichnet werden, so müßte man annehmen, die ganze zweite Mauer habe sich in einem derartigen desolaten Zustande befunden. Dieser Annahme aber widerspricht Robinson selbst.[2]

Da somit die Robinson'sche Erklärung sich auf eine bloße topographische Muthmaßung stützt, und außerdem auch, wie wir gesehen haben, an innern Unwahrscheinlichkeiten leidet, so können wir auch ihr unsere Zustimmung nicht geben. Wir werden durch die

---

[1] Bell. Jud. V, 7, 3: *μερισθέντες δὲ οἱ Ἰουδαῖοι καρτερῶς ἀπημύναντο τοῦ τείχους· οἱ μὲν περὶ τὸν Ἰωάννην ἀπό τε τῆς Ἀντωνίας καὶ τῆς προσαρκτίου στοᾶς τοῦ ἱεροῦ, καὶ πρὸ τῶν Ἀλεξάνδρου τοῦ βασιλέως μνημείων μαχόμενοι, τὸ δὲ τοῦ Σίμωνος τάγμα, τὴν παρὰ τὸ Ἰωάννου μνημεῖον ἐμβολὴν διαλαβόντες, ἐφράξαντο μέχρι πύλης, καθ' ἣν τὸ ὕδωρ ἐπὶ τὸν Ἱππικὸν πύργον εἰσῆκτο.*

[2] A. a. O. S. 48.

Unzulässigkeit dieser, wie der Schaffter'schen Auffassung wieder auf die einzig übrige Erklärung des römischen Operationsplanes hingewiesen, wie wir sie oben aufgestellt und des Nähern begründet haben. Wir erinnern noch einmal daran, daß mit dieser Erklärung, nach welcher die zweite Mauer von der äußern entfernt lag, die Annahme gegeben war, daß die westliche Mauer östlich von dem heutigen Golgotha aus der innern auslief.

Eine weitere Bemerkung von topographischem Interesse in dem Berichte des Josephus über die Belagerung durch Titus ist die, daß die zweite Mauer besetzt wurde bis zu dem Thore, durch welches das Wasser dem Thurme Hippikus zugeführt wurde. Robinson[1] schließt aus dieser Notiz, daß das Thor der ersten Mauer, welches hier genannt werde, sehr nahe beim Hippikus gewesen sein müsse; und da dieses Thor als der End- oder Anfangspunkt der zweiten Mauer bezeichnet wird, so gilt ihm jene Notiz für den Beweis, daß die zweite Mauer unmittelbar beim Thurme Hippikus begann. Aber ob das Thor in der zweiten oder ersten Mauer gewesen sei, wird nicht gesagt; ebenso wenig, ob es sich in der Nähe des Hippikus befunden habe, oder weiter nach Osten hin. Die Bestimmtheit des Robinson'schen Satzes: „Solch ein Thor muß, wie sich von selbst versteht, ganz nahe am Hippikus gewesen sein" vermag den Mangel an Beweis nicht zu ersetzen.

Vergebens sucht auch Tobler[2] „die Worte in die Wagschale zu werfen", daß die Juden die äußerste Mauer nicht mit dem höchsten Interesse vertheidigten, weil sie noch durch zwei andere Mauern geschützt waren.[3] Auch hier gilt wieder die Bemerkung, die wir bereits gegen Robinson an einer frühern Stelle machten, daß durch eine solche Redeweise die Voraussetzung nicht bedingt werde, ganz Jerusalem sei von den genannten Mauern umgeben worden. War der westliche Theil der Stadt nach Norden hin auch nur von Einer Mauer gedeckt, so blieb es doch immer wahr, daß außer der Agrippa-Mauer noch zwei Mauern Jerusalem schützten.

---

[1] A. a. O. S. 51. [2] Topogr. von Jerus. I, 109.

[3] *Jos.* Bell. Jud. V, 7, 2: *ἑτέρων μετ' αὐτὸ (τεῖχος) λειπομένων δύο μαλακισθέντες ἀνεχώρουν οἱ πολλοί.*

Wir wollen auch nicht umgekehrt mit Berggren[1] aus der Position der Römer beim Angriff auf die zweite Mauer schließen, Golgotha sei an der Ostseite von derselben begrenzt gewesen. Der genannte Erklärer des Führers in Jerusalem nimmt nämlich an, daß die Römer nach dem Falle der Agrippa-Mauer sich an der Westseite der zweiten Mauer gelagert hätten, und findet dies freilich mit Recht nur möglich, wenn die mittlere Mauer von der äußern ziemlich entfernt lag und durch diesen Zwischenraum den Römern Platz zur Position darbot. Von der Position an der Westseite der zweiten Mauer berichtet aber Josephus so wenig etwas, daß er seinem Interpreten hier weder zum Führer noch zum Irreführer werden konnte.[2] Noch weniger können wir begreifen, wie Berggren aus der Einnahme der Ober-Neustadt nach dem Falle der zweiten Mauer einen Beweis für jene Behauptung entnehmen will.[3]

Wir schließen die Erörterungen über die Belagerung des Titus mit einer Notiz, welche in unserer Frage von der größten und entscheidendsten Bedeutung sein dürfte. Es wird uns nämlich berichtet, nach dem Falle der äußersten und der mittlern Mauer habe Titus den Angriff auf die innere unternommen, und zwar habe er versucht, die Oberstadt vom Grabdenkmal des Johannes aus zu erobern.[4] Wie Jeder zugestehen muß, und auch von Robinson nicht bestritten wird, lag jenes Denkmal zwischen der äußern und innern Mauer; nach Robinsons Ansicht[5] dem Thurme Hippikus sehr nahe. Nach diesem Stadtplane muß also das Denkmal in der engen Gasse zwischen der äußern und mittlern Mauer sich befunden haben, und zwar, da es nahe beim Hippikus gesucht werden soll, an einer Stelle, die von den genannten Mauern gar sehr eingeengt war. Und von

---

[1] Flavius Josephus, der Führer und Irreführer der Pilger im alten und neuen Jerusalem. Leipzig 1854. S. 45.

[2] Wenn es Bell. Jud. V, 7, 3 heißt, Titus sei aus der Schußweite der mittlern Mauer geblieben bei seiner Position nach der Erstürmung der Agrippa-Mauer, so bezieht sich das auf die Nordseite, da der Geschichtsschreiber ausdrücklich erzählt, Titus habe sich aufgestellt im Lager der Assyrer, welches bekanntlich den nördlichen Stadttheil bildet.

[3] A. a. O. S. 47.

[4] *Jos.* Bell. Jud. V, 9, 2.

[5] A. a. O. S. 50.

hier aus sollen die Römer, nachdem sie die beiden Mauern zerstört, den dazwischen liegenden engen Raum also mit Trümmern aller Art angefüllt hatten, den Angriff auf die innere Mauer unternommen haben. Lag die zweite Mauer wirklich, wo Robinson sie hingezeichnet hat, so wäre ein Angriff auf Zion von der nordwestlichen Seite aus um so undenkbarer, als der östliche Lauf der ältern Mauer bis zum Xystus hin, oder mit andern Worten die ganze nördliche Bedeckung der Burg des Herodes den weitesten Spielraum zum Angriffe bot. Robinson folgert mit Recht aus dem Berichte des jüdischen Geschichtsschreibers, daß die Erstürmung der Oberstadt von Nordwesten her geschah,[1] aber diese Folgerung schließt mit Nothwendigkeit die Annahme in sich, daß das Thor Gennath in der innern Mauer, der Anfangspunkt der zweiten, nicht beim Thurme Hippikus, sondern mehr nach Osten lag. So werden wir also auch durch das Referat des Josephus über die Belagerung Jerusalems durch Titus zu der Behauptung veranlaßt, daß die zweite Mauer östlich vom Thurme Hippikus aus der innern auslief und darum Golgotha nicht umschloß.

g. Sehr bemerkenswerth ferner ist es, daß Golgotha nicht einen einzigen Hügel bildet, sondern daß jene Stelle, die nach Robinson von der zweiten Mauer wäre eingeschlossen gewesen, ein Höhenzug ist, der nach Osten allmälig abfällt.[2] Bei der Robinson'schen Annahme also hätte die Mauer, wenn man sie nicht viel weiter ausdehnt, als die Angabe des Josephus über ihre verhältnißmäßig geringe Ausdehnung es zuläßt,[3] ihre Richtung über den nach Westen hin aufsteigenden Höhenzug nehmen müssen. Wozu eine mit solchen Schwierigkeiten verbundene und ein so sonderbares Bild gewährende Anlage unternommen worden wäre, das dürfte schwer begreiflich sein.[4]

Schließen wir nun die topographischen Untersuchungen über die Lage der heutigen Grabeskirche ab, so haben wir gefunden:

---

[1] A. a. O. S. 51.

[2] Vgl. z. B. Tobler Topogr. v. Jerus. S. 111.

[3] Bell. Jud. V, 4, 2.

[4] So auch Berggren a. a. O. S. 35. 44.

1) daß die Lage der Akra der Annahme nicht im Wege steht, nach der die zweite Mauer Golgotha von der Stadt ausschloß. Denn die von der zweiten Mauer umschlossene Akra lag nördlich vom Tempel, aber nicht im Norden Zions, an der Stelle des traditionellen Golgotha.

2) Es hat sich herausgestellt, daß aus der Topographie Jerusalems und den verschiedenen zerstreuten Notizen topographischen Inhalts bei Josephus nicht geschlossen werden kann, daß die zweite Mauer unmittelbar beim Thurme Hippikus aus der ersten auslief, mit andern Worten, daß dieselbe auch das heutige Golgotha mit in den Bereich der Stadt zog.

3) Hat es sich fast mit Gewißheit ergeben, daß das Thor Gennath, der Anfangspunkt der mittlern Mauer, weiter nach Osten hin zu suchen ist, und somit die Annahme begründet erscheint, daß das heutige Golgotha aus dem Umfange der Stadt zur Zeit Christi ausgeschlossen war.

8. Mit dem Gesagten ist noch nicht mehr als bezüglich eines Erfordernisses die Möglichkeit erwiesen, daß sich die Grabeskirche an der Stelle des ehemaligen Golgotha befinden könne. Wir haben nämlich früher erkannt, daß das neutestamentliche Golgotha außerhalb der Stadt müsse gelegen haben. Sehen wir nun zu, ob auch die übrigen Erfordernisse bei der traditionellen Kreuzigungs- und Begräbniß-Stätte sich vorfinden.

Der Evangelist Johannes bezeichnet Golgotha als einen in der Nähe der Stadt gelegenen Ort.[1] Auch dieses Requisit wird bei der vorgegebenen Stelle nicht vermißt, da sie weder weit von der innern Mauer entfernt liegt, welche vom Thurme Hippikus nach dem Xystus hin lief, noch die zweite Mauer weit von ihr ab kann begonnen haben. Denn wollte man den Anfangspunkt der Mauer, das Thor Gennath, sehr weit von Golgotha nach Osten hin schieben, etwa bis in die Gegend des Palastes der Hasmonäer, so würde dieselbe den vierzehn von Josephus ihr zugetheilten Thürmen[2] wohl nicht Platz genug bieten. Das traditionelle Golgotha befindet sich demnach in der unmittelbaren Nähe der damaligen Stadt.

---

[1] Joh. 19, 20. [2] Bell. Jud. V, 4, 3.

9. Wir haben weiter gefunden, daß das Grab Christi, welches sich in der unmittelbarsten Nähe der Kreuzigungs-Stätte befand, von dem Evangelisten Matthäus als in einen Felsen ausgehauen beschrieben wird.[1] Nach den vielen, mit großer Genauigkeit geführten Untersuchungen über die Terrain-Beschaffenheit des heutigen Golgotha, wie sie bei Tobler[2] angeführt sind, ist der Boden an jener Stelle als sehr felsicht erkannt worden.

10. Endlich bleibt noch die Frage zu beantworten, ob auch die Entfernung der beiden genannten Stätten von einander, wie sie in den Evangelien dargestellt wird, bei den von der Einen Grabeskirche umschlossenen h. Orten wirklich vorhanden ist. Bei diesem Punkte sind wir an einer neuen Controverse angelangt. Der Engländer Fergusson[3] berechnet nämlich die Entfernung der Grabkapelle von der Golgotha-Kapelle auf hundert Fuß und meint dann, diese Entfernung sei zu gering, als daß die beiden Punkte für die historischen könnten angesehen werden. Auch Robinson[4] findet es auffallend, daß beide Stätten dem Pilger unter Einem Dache gezeigt werden, obgleich er es noch für vereinbarlich hält mit dem Berichte der Evangelien. Einerseits scheint nun Fergusson die Entfernung, wenn auch nicht viel, wie Schaffter[5] meint, so doch etwas zu gering angegeben zu haben. Tobler[6] mißt sie auf hundertzehn Fuß ab. Andererseits ist diese freilich geringe Entfernung noch immerhin groß genug, um dem Berichte des Evangelisten über die Grablegung zu genügen. Dieser sagt nämlich, an dem Orte, wo Jesus gekreuzigt worden sei, habe sich ein Garten befunden, und in diesem sei ein neues Grab gewesen.[7] In der That, wäre die Entfernung der beiden Stätten eine größere, man würde sie für zu groß befinden, als daß sie dem evangelischen Berichte entsprechen könnte; und in diesem Falle wäre auch wirklich das Be-

---

[1] Matth. 27, 60. [2] Golgotha S. 18 ff.

[3] An Essay on the ancient topography of Jerusalem p. 126 sq.

[4] Palästina II, 269. [5] A. a. O. S. 68.

[6] Golgotha S. 28.

[7] Joh. 19, 41: ἦν δὲ ἐν τῷ τόπῳ ὅπου ἐσταυρώθη κῆπος, καὶ ἐν τῷ κήπῳ μνημεῖον καινόν.

denken berechtigter, als jetzt. Nach dem Berichte des Evangeliums können die beiden Stätten kaum zu nahe bei einander angegeben werden.

So sehen wir also, wie alle Erfordernisse, welche wir an Golgotha und das h. Grab nach der evangelischen Darstellung zu stellen berechtigt sind, wirklich an den h. Stätten der Tradition sich vorfinden. Es steht also von Seiten der Topographie Jerusalems nicht allein der Glaubwürdigkeit der Tradition kein Hinderniß im Wege, sondern die Erfüllung aller nöthigen Bedingungen an den bezeichneten Stätten läßt uns auch schon vor der historisch-kritischen Prüfung der bezüglichen Ueberlieferung eine für sie günstige Entscheidung erwarten.[1]

III.
Die Tradition.

1. Die erste Voraussetzung einer jeden historisch-glaubwürdigen Tradition besteht darin, daß ihr Gegenstand die Aufmerksamkeit und das Interesse Vieler erregte, noch ehe sie durch schriftliche Denkmäler eine feste Form erhielt. Aber auch von solchen Traditionen, deren Objekt, eines allgemeinen Interesses würdig, alsbald die gebührende Beachtung fand, verdient noch manche aus einem naheliegenden Grunde die Verwerfung vor dem Forum der Kritik. Die Entartung späterer Zeiten hat manchmal das Ueberlieferte verstümmelt oder vergessen, und zu neuem Leben erweckt, fand sich die Ueberlieferung in einer durchaus veränderten Gestalt. Beides ist also zur Glaubwürdigkeit der Tradition erforderlich: die Ueberliefe-

[1] Die topographischen Untersuchungen sind also keineswegs fruchtlos, wie Fallmerayer Denkschr. über Golg. S. 28 urtheilt, wenngleich, wie Ewald Jahrb. der bibl. Wissensch. II, 118 mit Recht bemerkt, allein von dieser Seite her nach dem jetzt vorliegenden Material keine völlig sichere Entscheidung getroffen werden kann.

rung bis in die Zeit der Ereignisse hinauf, und weiter das treue Verständniß des Empfangenen nebst der gewissenhaften Verbreitung desselben von Seiten der folgenden Geschlechter. Die Tradition, die uns diese beiden Bedingungen als vorhanden voraussetzen läßt, darf als glaubwürdig gelten ohne Verletzung des Rechtes der Kritik; tritt sie uns mit vollgültigen Beweisen für das Vorhandensein jener Bedingungen entgegen, so erhält sie das Recht, ihre Annahme zu erzwingen.

Sehen wir zu, wie es sich mit der Ueberlieferung über Golgatha und das h. Grab verhalte.

2. Es muß überflüssig erscheinen, zu bemerken, daß die Stätte der Kreuzigung und des Begräbnisses Jesu seinen ersten Anhängern wichtig genug war, um ihre Lage im Gedächtniß zu behalten und ihren Nachkommen getreulich zu bezeichnen.[1] Bis zur Zerstörung Jerusalems durch Titus lebten noch Viele, welche Augenzeugen oder wenigstens Zeitgenossen jener Ereignisse gewesen waren, deren Schauplatz jedem Christen heilig und theuer bleiben mußte.

Eine völlige Umwälzung des Bestehenden ging freilich 70 n. Chr. vor sich, als die prächtige Stadt durch die römischen Widder und Brandfackeln in einen großen Trümmerhaufen verwandelt ward. Vor dieser Katastrophe waren die Christen bekanntlich nach Pella entflohen. Aber auch hier mußte sich die Tradition über die h. Stätte lebendig erhalten, und es werden, wenn nicht einige Christen in den Trümmern der zerstörten Stadt zurückgeblieben waren, doch gewiß Manche bald nachher die von Juden und Christen gleichmäßig verehrte Stätte wiederbezogen haben.[2] Nur unter der Bedingung könnte diese Annahme unstatthaft sein, wenn Jerusalem bis auf den Grund zerstört worden wäre. Dies ist aber nachweislich nicht der Fall gewesen. Denn wenn auch Eusebius[3] mit Berufung auf eine Pro-

---

[1] Auch Robinson Palästina II, 278 gibt dies zu.

[2] Gegen diese Annahme würde wohl Robinson, wenn er noch lebte, sich nicht so ereifern, wie er es (Paläst. II, 198 Anmerk. 1) gegen Chateaubriand gethan hat, der (Itinéraire p. CXXIV) die freilich historisch völlig unbegründete Behauptung aufstellte, die Christengemeinde sei nach der Zerstörung von Pella wieder nach Jerusalem zurückgekehrt.

[3] Demonstr. Evang. VI, 18, §. 10.

phetie des Alten Testamentes[1] Unrecht hat mit der Behauptung, nur die halbe Stadt sei zerstört worden, so ist doch nach dem Berichte des Augenzeugen Josephus noch ein beträchtlicher Theil derselben von Titus verschont geblieben. Die ganze westliche Stadtmauer mit den drei Hauptthürmen Hippikus, Phasael und Mariamne blieb stehen. Als Titus die Trümmer verließ, hatte er der zehnten Legion nebst einigen Schaaren Reiter und Fußsoldaten den Befehl ertheilt, als Wache zurückzubleiben.[2] Das setzt jedenfalls voraus, daß es in der verwüsteten Stadt noch Wohnungen gab.

Kehrten nun manche Christen bald wieder nach Jerusalem in diese Wohnungen zurück, so blieb die Erhaltung der Tradition gewiß gesichert. Daß man nach der Zerstörung die h. Stätten nicht mehr sollte wiedererkannt haben, wäre eine durchaus unzulässige Behauptung. Gerade die westliche Mauer wird als verschont erwähnt. Soll uns das nicht schließen lassen, daß eben auch im westlichen Stadtviertel die Zerstörungssucht der römischen Soldaten nicht so wild gehaust habe, wie in den andern Theilen? Die Aechtheit unserer h. Stätten vorausgesetzt, würde also auch Golgotha und das h. Grab unter der Verwüstung weniger gelitten haben.[3] Aber auch abge-

---

[1] Zach. 14, 2.

[2] Bell. Jud. VII, 1, 1 sq. Noch weniger als der Irrthum des Eusebius ist der des neu entdeckten Verekundus von Belang, zumal er sich wie jener an die Exegese einer alttestamentlichen Stelle (5. Mos. 32, 20) anschloß. Verekundus sagt nämlich in Cantic. Deuter. §. 20 (Spicil. Solesm. IV, 22): Perditionem significat Titi tempore Vespasianique conflatam vel imperante Aelio Hadriano, ut *absque homine diu* terra israelitica vacuisset.

[3] Es ist hingegen völlig unhistorisch, was noch jüngst H. Großley in Heidenheims deutsch. Viertel=Jahrsschr. für engl.=theol. Forsch. Gotha 1863 I, 13 behauptete, gerade die h. Orte habe Hadrian umpflügen lassen. Worauf Großley diese Annahme gründen will, läßt sich nicht einmal muthmaßen. Selbst die Nachricht, der römische Pflug sei über die Stelle des Tempels hingegangen zum Zeichen ewiger Entweihung, wird mit Recht von Robinson Paläst. II, 203 für eine spätere Legende erklärt. Uebrigens wäre eine solche entweihende Auszeichnung einer Stelle wohl das beste Mittel gewesen, sie auf lange Zeit kenntlich zu machen, und somit wäre auch Großley's Folgerung höchst unglücklich zu nennen, die Spuren Golgotha's und des h. Grabes seien hinter dem römischen Pfluge verschwunden.

sehen von dieser vorgreifenden Bemerkung muß es als unglaublich gelten, daß durch die Zerstörung der Stadt die h. Stätte unerkennbar geworden sei. Auch aus den Trümmern der Zerstörung liest man noch immer den Plan einer Stadt heraus, und die Spuren bekannter Orte vermag nicht die Hand des grausamsten Eroberers dem verjagten Einwohner völlig zu verwischen. Die Christen, sei es, daß Einige in Jerusalem blieben, oder daß sie aus Pella bald wieder dorthin zurückkehrten, erkannten die h. Stätten wieder, und von Neuem begann die Ueberlieferung dem nachfolgenden christlichen Geschlechte die Orte zu bezeichnen, wo der Heiland gestorben und begraben worden war.

3. Neue Veränderungen erlitt die Stadt unter dem Kaiser Hadrian; aber eben sie waren geeignet, die Bewahrung jener Tradition zu sichern. Der Kaiser faßte nämlich den Plan, die jüdische Hauptstadt wieder aufzubauen, wie sie vor der Zerstörung gewesen war. Die kaiserliche Absicht ward verhindert durch den wilden Aufstand des Volkes. Der Krieg begann von Neuem, und erst nach dessen Beendigung gelang es dem Kaiser, seinen Willen durchzusetzen. Jerusalem erstand wieder aus den Trümmern, nur nicht mehr als Hauptstadt der jüdischen Nation, sondern als römische Colonie.[1] Der Name Jerusalem verwandelte sich nach kaiserlichem Edikt in Colonia Aelia Capitolina zu Ehren des Wiedererbauers Aelius Hadrianus und des römischen Götterkönigs Jupiter vom Kapitol. Um diese wesentliche innere Veränderung trotz der äußern Gleichförmigkeit des Neubaues mit der Judenstadt so klar als möglich erkennen zu lassen, ward die Statue Hadrians in der neuen Colonie aufgepflanzt,[2] an die Stelle des Jehova-Tempels auf Moria trat der des Jupiter Kapitolinus.[3] Nach verschiedenen Berichten

---

[1] Natürlich kam nicht erst durch diesen Wiederaufbau Golgotha in den Bereich der Stadt, wie Gregor der Große meint, wenn er hom. 39 in Ezech. §. 1 sagt: nunc in eo loco constructa est ubi extra portam fuerat Dominus crucifixus. Er scheint die Veränderung der Stadtgrenze durch die Agrippa-Mauer nicht gekannt zu haben.

[2] *Hieron.* Comment. in Ezech. II, 8.

[3] *Dio Cass.* Hist. lib. 69, cap. 12. Berggren Bibel u. Jos. S. 202

aus dem vierten Jahrhundert wurde auch Golgotha und das h. Grab durch einen Tempel der Venus entehrt.[1] Der Umstand, daß man gerade auch diese Stellen auswählte, um sie durch heidnische Denkmäler zu bezeichnen, zeugt klar von einer früher ihnen erwiesenen religiösen Verehrung. Hadrian mußte wissen, daß, wie der Tempelberg das Ziel frommer Pilgerfahrt und der Gegenstand religiöser Begeisterung war, es sich auch ähnlich mit dem Hügel Golgotha verhielt. Beide Orte sollten dem kaiserlichen Willen gemäß die Mittelpunkte der Andacht und des Cultus bleiben, nur der Gegenstand der Verehrung sollte sich ändern. An die Stelle Jehova's sollte Jupiter treten, und der Blick nach Golgotha sollte nicht mehr den Gekreuzigten, sondern das Standbild der üppigen Göttin treffen. Nur dieser Beweggrund konnte jener Entehrung zu Grunde liegen. So legt also auch der römische Kaiser durch seinen Eifer für den heidnischen Götzendienst Zeugniß ab für das Bestehen der christlichen Tradition.[2]

4. Bei Todesstrafe hatte der Kaiser den Juden verboten, Jerusalem zu betreten, wie uns von dem Zeitgenossen Justin dem

---

will aus den Worten dieser Stelle: *καὶ εἰς τὸν τοῦ ναοῦ τοῦ θεοῦ τόπον* schließen, es habe schon damals an der Auferstehungsstätte eine christliche Kirche gestanden, indem er unter *ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ* nicht den jüdischen Tempel, sondern ein christliches Heiligthum versteht und dieses an jene Stelle versetzt. Es ist gut, daß wir nicht nöthig haben, zu solchen Erklärungen unsere Zuflucht zu nehmen. Auf diese Weise erzeigt man der eigenen Sache den schlechtesten Dienst.

[1] *Euseb.* Vita Const. III, 26. — *Hieron.* Ep. 49. ad Paulin. (ed Mart. IV, 2, p. 564) referirt wahrscheinlich nach einer ungenauen Ueberlieferung, wenn er sagt, auf Golgotha habe eine Statue des Jupiter, über dem h. Grabe die der Venus gestanden. Man erkennt klar die Verwechslung zwischen Golgotha und Moria. — Die vielfach bestrittene Glaubwürdigkeit dieser Nachricht wird später zur Sprache kommen.

[2] Es ist ein höchst unbegründeter Einwurf, wenn *Thenius* De Golgotha et sancto sepulcro (Illgens Zeitschr. für hist. Theol. 1842. IV, 8) meint, jener Ort habe den Heiden zu verächtlich scheinen müssen, um daselbst einen Tempel zu errichten. Uebrigens kann der Name des Hügels die Römer wohl veranlaßt haben, dort gerade zu Ehren der Venus eine Cultusstätte zu bauen; denn die Römer konnten den Namen Golgotha nicht anders herleiten als von Golgos, dem Sohne der Aphrodite und des Adonis.

Martyrer[1] berichtet wird. Dies Verbot übte auf die Selbstständigkeit und Consolidation der christlichen Gemeinde in Jerusalem einen unverkennbaren Einfluß aus. Die Juden mußten nun, wenn sie nicht auf die h. Stätte verzichten wollten, das Judenthum vollständig verlassen und zum Christenthum übertreten, und die Christen konnten jetzt unbehelligt von jüdischen Anfeindungen sich zu einer abgeschlossenen, im Bewußtsein der völligen Trennung von der jüdischen Synagoge lebenden Gemeinde um so fester vereinen. Findet es ja auch selbst Robinson[2] wahrscheinlich, daß nur die Christengemeinde von Pella wieder nach Jerusalem hinüberzog und von da an mit Absicht allen Schein des Judenthums von sich ferne hielt. Je mehr aber das christliche Leben erstarkte, und je tiefer der christliche Glaube Wurzel schlug in den Gemüthern der neuen Einwohner von Jerusalem, desto mehr mußten sie die Entweihung eines ihnen über Alles h. Ortes bedauern. Wir wollen absehen von allem dogmatischen Interesse und nur auf die Erfahrungen des menschlichen Seelenlebens zurückgehen. Nach ihnen wäre es unerklärbar, wenn die zu einem festen Gemeindeverbande vereinigten Christen Jerusalems nicht mit dem innigsten Interesse der Stätten des Todes und des Begräbnisses Jesu gedacht hätten. Konnten sie unter den damaligen Umständen auch nicht äußerlich ihre Hochachtung gegen jene Orte bethätigen, und mußte der schändliche Dienst, der nun daselbst vollzogen wurde, sie in weiter Entfernung halten, so haben sie dafür zweifelsohne die Lage jener Stätten um so treuer im Gedächtnisse bewahrt und durch genaue Angabe derselben zur Erhaltung der Tradition für die kommenden Geschlechter ihr h. Interesse am Leiden und Sterben des Erlösers an den Tag gelegt.

5. Zwei Jahrhunderte folgten den Tagen Hadrians, reich an Blut und reich an Siegen für das junge Christenthum. Wenig ist uns aus jener Zeit über die Gemeinde von Jerusalem aufbewahrt; fast nur die Namen ihrer Vorsteher sind uns bekannt. Bereits war der Haupt-Schauplatz der Kirchengeschichte weiter nach Westen gerückt. Rom war zum hierarchischen Mittelpunkte ge-

---

[1] Apol. I, 47. cf. *Euseb.* H. E. IV, 8 ed. Lämmer.

[2] Palästina II, 206.

worden, und Alexandrien sollte als das Centrum hellenischer Wissenschaft dazu dienen, die Weisheit der Welt in die der Kirche zu verwandeln. Jerusalems Macht war gebrochen, und sein Glanz erloschen seit der Zeit der Eroberung durch Titus. Nur der Titel und das Ansehen des Vorstehers der dortigen Gemeinde verkündete der ganzen Christenheit, was Jerusalem ihr gewesen in der apostolischen Zeit. Dafür genoß aber auch diese historische Bedeutung der h. Stadt die allgemeinste Anerkennung in der ganzen christlichen Welt. Wie schon zu Lebzeiten der Apostel die Gemeinden auf den Wunsch des h. Paulus den Christen in Jerusalem leibliche Wohlthaten erwiesen, um ihre Verehrung und Dankbarkeit gegen die Wiege des Christenthums an Tag zu legen,[1] so ward Jerusalem auch sehr bald zum Zielpunkt der Wallfahrer aus allen mit dem Christenthum bekannten Gegenden der Erde.

Es läßt sich voraussetzen, daß die Pilgerfahrten zu den h. Stätten bis in die apostolischen Zeiten hinaufreichen; oder es müßte denn das Gemüth des Menschen damals anders organisirt gewesen sein, als nun.[2] In der That ist man auch schon im vierten Jahrhundert der Ansicht gewesen, von der Himmelfahrt des Herrn an hätten jene Wallfahrten begonnen. In diesem Sinne schreiben Paula und Eustochium an Marcella.[3] Auch Cyrill von Jerusalem führt die Wallfahrten nach Palästina bis auf die apostolischen Zeiten zurück.[4] Aus dem dritten Jahrhunderte sind uns bestimmte Beispiele bekannt, daß man aus weiter Ferne nach der h. Stadt hineilte, um dort seine Andacht zu verrichten und die h. Stätten selbst zu sehen. So wird uns von einem Bischofe Alexander aus Kappadocien erzählt, er sei zu diesem Zwecke nach Je-

---

[1] Röm. 15, 27.

[2] Ewald Gesch. d. Volkes Isr. V, 435 scheint dies freilich annehmen zu wollen, hat aber in seiner bekannten komischen Weise die Frage verdreht, wenn er bemerkt, die Apostolischen Christen hätten den Heiland anderswo gesucht als im Grabe.

[3] Ep. 44 (T. IV, p. 2, p. 550 ed. Martian.): Longum est nunc *ab ascensu Domini* usque ad praesentem diem per singulos aetates currere, qui Episcoporum, qui Martyrum, qui eloquentium in doctrina ecclesiastica virorum venerint Jerosolymam.

[4] Catech. XVII, 16.

rusalem gewallfahrtet und daselbst der Nachfolger des Bischofes Narcissus geworden.[1] Mag man über die Erzählung der sonderbaren, mit dieser Reise verknüpften Ereignisse urtheilen, wie man will, der historische Kern ist doch jedenfalls, daß aus jener Zeit Wallfahrten nach Jerusalem unter den Christen bekannt waren.[2] Origenes berichtet selbst, daß er im Interesse biblisch-geographischer Forschungen Palästina besuchte.[3] Er erzählt ferner, daß man in Bethlehem die Höhle, in welcher der Heiland geboren worden, nebst der Krippe zeige, und daß dies selbst unter den Ungläubigen bekannt sei.[4] Zu Anfang des vierten Jahrhunderts werden die Wallfahrten massenweise erwähnt. So spricht Eusebius[5] von Christen, die aus allen Gegenden der Welt nach Palästina kamen, die h. Orte selbst zu sehen. Als Ziel ihrer Pilgerschaft bezeichnet er den Oelberg, von dem aus der Heiland gegen Himmel fuhr, und Bethlehem, wo er geboren ward. Freilich wird hier von Golgotha und dem h. Grabe nicht gesprochen. Indessen zeugt gerade das Uebergehen dieser Stellen für die Fortdauer unserer Tradition. Eben weil man die Stelle des hadrianischen Venustempels für die des Todes und Begräbnisses Jesu hielt, konnten jedenfalls zu ihrem größten Leidwesen die Pilger sie nicht besuchen. Der Venustempel war nicht das Ziel ihrer Pilgerfahrt. Die Tradition also, welche in den Zeiten des Kaisers Hadrian die Veranlassung bot, daß dieser Tempel auf Golgotha erbaut ward, bewog zu Anfang des vierten Jahrhunderts die christlichen Pilger, die übrigen h. Orte selbst zu betreten, den Stätten des Leidens und des Todes Jesu aber nur im Geiste ihre Verehrung darzubringen.

So pilgerte auch noch die Mutter des Kaisers Konstantin, die h. Helena, zum h. Lande, besuchte die Stätten der Geburt und Himmelfahrt Jesu, ließ sogar an denselben prächtige Kirchen er-

---

[1] *Euseb.* H. E. VI, 11. Der Zweck der Reise wird hier ausdrücklich angegeben als *εὐχῆς καὶ τῶν τόπων ἱστορίας ἕνεκεν.*

[2] Hält daher auch Unger die ganze Erzählung für sagenhaft, so wird er doch die zu Grunde liegende Voraussetzung als historisch anerkennen müssen.

[3] Comment. in Joan. tom. VI, n. 24 (ed. Lommatzsch I, 238).

[4] Adv. Cels. I, 51 (ed. Lomm. XVIII, 95).

[5] Demonstr. Evang. VI, 18, §. 23. VII, 2, §. 15.

bauen;[1] aber die persönliche Verehrung Golgotha's und des h. Grabes verwehrte auch ihr der Venustempel des Kaisers Hadrian. Eusebius[2] erzählt ausdrücklich, daß es erst dem Sohne der frommen Kaiserin gelungen sei, die Stätten des Todes und des Begräbnisses von der ihnen angethanen Profanation zu reinigen und so dem Besuche der christlichen Pilger zugänglich zu machen. Hiermit hat der Biograph den von uns oben vermutheten Grund klar ausgesprochen, welcher den Nichtbesuch der beiden genannten Orte in der vorkonstantinischen Periode veranlaßte. Wir dürfen also mit um so größerer Sicherheit behaupten, daß man in jener Zeit nicht etwa Golgotha unbesucht gelassen habe, weil man nicht mehr wußte, wo es lag, sondern weil der Besuch verhindert war.

6. Aus dem Vorstehenden erhellt, daß man damals die Tradition aus früherer Zeit getreu bewahrt hatte. Damit haben sich indeß neuere Gelehrte nicht beruhigt; sie glaubten, es hätten dem Kaiser noch zuverlässigere Mittel zu Gebote gestanden, die Lage Golgotha's ausfindig zu machen, als die mündliche Ueberlieferung. Nach dem Vorgange des Engländers Finlay[3] hat auch Schaffter[4] die Behauptung aufgestellt, im römischen Reiche sei behufs des Census der Kataster so genau geführt worden, daß man noch zur Zeit des Kaisers Konstantin genau die Stelle habe auffinden können, wo jenes dem Joseph von Arimathäa gehörende Grundstück gelegen gewesen sei. Diese Hypothese ist bereits von Fallmerayer[5] und Tobler[6] verworfen worden; und in der That wäre es auch ein ungewöhnliches Wagestück gewesen, nach dem Kataster des Kaisers Tiberius in der Zeit Konstantins die Lage eines Grundstückes genau bestimmen zu wollen, trotzdem so vielfache und so durchgreifende Veränderungen in jener Periode mit der Stadt und ihrer Umgebung vorgegangen waren.

---

[1] *Euseb.* Vita Const. III, 42 sq.
[2] Ibid. III, 26.
[3] On the site of the holy sepulchre. London 1847 p. 33 sqq.
[4] A. a. O. S. 57 ff.
[5] Denkschrift über Golgotha S. 10 ff.
[6] Golgotha S. 53 Anmerk. 1.

7. Anstatt uns in das Reich bloßer Muthmaßungen zu verlieren, wollen wir auf dem Boden der Geschichte bleiben. Eusebius hat uns, wie bereits bemerkt wurde, die Nachricht hinterlassen, der Kaiser Konstantin habe den Venustempel wegräumen lassen und das Grab Christi wieder aufgefunden. Etwas Unwahrscheinliches ist in dieser Nachricht durchaus nicht zu erkennen. Indessen hält man ihr die Berichte mehrer Historiker aus späterer Zeit entgegen, welche die Sache ganz anders darstellen, um dadurch das Zeugniß des Eusebius zu verdächtigen. Rufin, Theodoret, Sokrates, Sozomenus nämlich, und nach ihnen viele Andere, bringen die Auffindung des h. Grabes mit der des Kreuzes in Verbindung und lassen dieselbe nicht auf dem einfachen, von Eusebius bezeichneten Wege durch Konstantin, sondern durch die von vielen Wundern begleiteten Nachforschungen seiner Mutter Helena geschehen sein.

Gegenüber diesen spätern Berichten aber ist die Erzählung des Eusebius weitaus glaubwürdiger. Nur in einem Punkte dürfte sie durch jene nicht unpassend ergänzt werden. Da die Kaiserin nämlich gerade um die Zeit, oder unmittelbar vorher das h. Land besuchte, als Konstantin die Grabeskirche erbauen ließ, so ist ihr wohl ein wesentlicher Antheil des Verdienstes von jenem Unternehmen zuzuschreiben. Das hat der dem Kaiser schmeichelnde Eusebius unerwähnt gelassen, während die spätern Historiker es in ihre eigenthümliche, dem Berichte des Zeitgenossen widersprechende Form einkleideten. Es muß festgehalten werden, was Eusebius erzählt, daß es der Kaiserin selbst nur möglich war, Bethlehem und den Oelberg zu besuchen, und daß das h. Grab erst durch die (etwa auf ihre Veranlassung hin unternommene) Wegräumung des Venustempels durch Konstantin den christlichen Pilgern zugänglich gemacht wurde. Eusebs durchaus nüchterne, historisch glaubwürdige Erzählung braucht auf diese Weise durch andere, erst hundert Jahre nach den Ereignissen entstandene Berichte keine wesentliche Veränderung zu erleiden.

Wenn aber Robinson[1] frühere Nachrichten vermißt, und

---

[1] Palästina II, 179 f.

die Stelle, wo der Venustempel stand, unter Konstantins Händen zur Stätte des h. Grabes werden läßt, so beruht das auf einer Verdrehung unserer Tradition. Hätte man früher vom h. Grabe nichts gewußt, so wäre ein derartiger Verdacht gerechtfertigt. Wir haben aber gesehen, daß man bis auf Hadrians Zeiten jedenfalls noch die ächte Lage kennen mußte und sie dem kommenden Geschlechte bezeichnete. Wird uns nun in späterer Zeit nichts von einer abweichenden Ueberlieferung berichtet,[1] und heißt es ausdrücklich, man habe zu Zeiten Konstantins die Stelle des Venustempels für die des h. Grabes gehalten, so ist das keine Nachricht ex post factum, wie Robinson sagt, sondern der Ausdruck der alten Tradition.

Umsonst versucht auch Robinson[2] den Bericht des Eusebius als wundersüchtig und darum unglaubwürdig darzustellen. Wenn dieser das ganze Geschlecht der Dämonen thätig sein läßt, die Stelle des Grabes der Vergessenheit zu überantworten, so lehrt der Zusammenhang, daß er hiermit nur die Erbauung des heidnischen Götzentempels an jener Stelle meint; denn jene Unthat führt er doch schließlich auf gottlose Menschen zurück.[3] Wenn er den Kaiser nach göttlichen Eingebungen jenen Ort reinigen läßt,[4] so ist hiermit der höhere Antrieb zu dieser Handlung, nicht eine wunderbare Auffindung des h. Grabes gemeint. Daß aber Eusebius die Entdeckung der Grabeshöhle für etwas ganz Auffallendes erklärt,[5] finden wir sehr natürlich, auch wenn man die Stelle, wo

---

[1] Wäre z. B. die Grotte des Jeremias, wie Thenius a. a. O. S. 16 ff. konjicirt, die richtige Stelle, so hätte sich doch eine Ueberlieferung hierüber erhalten müssen.

[2] Palästina II, 281, Neuere bibl. Forsch. S. 335.

[3] Vita Const. III, 26: *Ἄνδρες μὲν γάρ ποτε δυσσεβεῖς, μᾶλλον δὲ πᾶν τὸ δαιμόνων γένος κτλ.*

[4] Ibid.: *καὶ πνεύματι γοῦν κάτοχος θείῳ χῶρον· αὐτὸν ἐκεῖνον . . . θεὸν τὸν αὐτοῦ συνεργὸν ἐπικαλεσάμενος καθαίρεσθαι προστάττει.*

[5] Ib. c. 28: *αὐτὸ δὴ λοιπὸν τὸ σεμνὸν καὶ πανάγιον τῆς σωτηρίου ἀναστάσεως μαρτύριον παρ' ἐλπίδα πᾶσαν ἀνεφαίνετο, καὶ τό τε ἅγιον τῶν ἁγίων ἄντρον τὴν ὁμοίαν τῆς τοῦ σωτῆρος ἀναβιώσεως ἀπελάμβανεν εἰκόνα.*

sie sein sollte, aus der Ueberlieferung kannte.[1] Man konnte nicht glauben, die Höhle selbst werde noch unter dem Schutte und trotz der gewaltsamen Veränderung, welche die Stelle von heidnischer Hand erlitten, erkennbar heraus zu finden sein.

Wenn Eusebius endlich die Auffindung des Zeichens des allerheiligsten Leidens des Erlösers als ein staunenswerthes Wunder bezeichnet,[2] so hat er auf jeden Fall sehr Recht, sagt aber damit nichts, was sich in irgend einer Weise auf unsere Frage bezieht. Das Zeichen des h. Leidens ist ohne Zweifel das Kreuz; und wer an dessen Ausgrabung nach einem Verlaufe von drei Jahrhunderten glaubt, der muß an ein Wunder glauben. Daß aber die Auffindung Golgotha's oder des h. Grabes von irgend welchem Wunder begleitet gewesen sei, davon findet sich in Eusebs Berichte keine Spur. Robinson hat eine wahre Verwirrung mit diesem Referate angerichtet, um den Nachweis liefern zu können, daß der Kaiser nicht aus der Tradition die wahre Stelle Golgotha's erkannt, sondern nach vermeintlicher göttlicher Inspiration eine beliebige als die wahre bezeichnet habe.[3] Es bedarf aber nicht der glänzenden Darstellung Chateaubriands, wie Robinson sagt, sondern nur einer vorurtheilsfreien, nüchternen Forschung, um den Faden der Tradition zu erkennen und bis zu den Tagen Konstantins zu verfolgen. Da die Ueberlieferung die h. Stätte bestimmt bezeichnete, war eine übernatürliche Hülfe zu ihrer Entdeckung ebenso wenig nöthig, als sie uns von den Augenzeugen berichtet wird.

---

[1] Auch die Worte L. c. c. 26 *λήθῃ τε καὶ ἀγνοίᾳ παραδεδομένον* sollen nur besagen, daß wegen der Verschüttung und Entweihung die Grabeshöhle nicht mehr verehrt, und darum die Stätte nicht mehr besucht worden sei. Wenn hier, wie überhaupt, von dem Biographen Konstantins so starke Ausdrücke gebraucht werden, so geschieht das nur, um des Kaisers große Verdienste in schmeichlerischer Weise hervorzuheben.

[2] Vita Const. III, c. 30: *τὸ γὰρ τὸ γνώρισμα τοῦ ἁγιωτάτου ἐκείνου πάθους ὑπὸ τῇ γῇ πάλαι κρυπτόμενον τοσαύταις ἐτῶν περιόδοις λαθεῖν, ἄχρις οὗ . . . ἀναλάμπειν ἔμελλε, πᾶσαν ἔκπληξιν ἀληθῶς ὑπερβαίνει.*

[3] Auch Berggren Bibel u. Jos. S. 255 hat die Auffindung des Kreuzes und die des Grabes in Eusebs Berichte nicht gehörig auseinander gehalten und findet dann S. 208 das Wunderbare an jenen Ereignissen durch jene noch sehr an heidnischen Anschauungen hängende Zeit erklärbar.

Daß Konstantin bei seinem Unternehmen an die Tradition anknüpfte, ist also sicher. Durch ihn nun wurde die durch die Ueberlieferung dreier Jahrhunderte als die Begräbnißstätte Jesu bezeichnete Stelle mit einem Baudenkmal geschmückt, und so die mündliche Tradition zu einer monumentalen. Man sollte glauben, so wäre sie fester und dauerhafter gewesen, als sie durch Urkunden und Protokolle hätte werden können. Und doch sind die Kritiker gegen sie Sturm gelaufen, um sie zu beseitigen, während Zeit und Kriege den Bau zerstörten und veränderten, durch den sie ihre Verkörperung erhielt.

8. Man hat nämlich zugegeben, daß Konstantin die wahre Lage des h. Grabes noch kannte und an der richtigen Stelle die Kirche erbauen ließ, leugnet aber dann die Identität der heutigen Grabeskirche mit dem Konstantinischen Bau. Noch Robinson[1] und Thenius[2] hielten ein solches Bedenken für unmöglich und legten den ganzen Schwerpunkt der historischen Frage in die Untersuchung über die vorkonstantinische Zeit. Aber bald trat zuerst ein Engländer mit der dem Charakter seiner Nation eigenen Unbefangenheit auf und sprach die kühne Hypothese aus, nicht unsere Grabeskirche, sondern die sogenannte Omar-Moschee auf Moria sei die konstantinische Kirche der Anastasis.[3] Wer die Widerlegung der äußerst schwachen, von Fergusson für diese Hypothese beigebrachten Gründe bis in's Einzelne verfolgen will, findet dieselbe sehr eingehend und mehr als überzeugend bei Schaffter.[4] Die Art und Weise, wie der Engländer die historischen Nachrichten behandelt, Muthmaßung auf Muthmaßung baut und seine so gewonnenen Resultate an die Stelle der historischen Nachrichten setzt, ist kaum die erste, geschweige denn eine zweite Antwort werth.

---

[1] Palästina II, 277.

[2] De Golgotha et sancto sepulcro (Illgens Zeitschr. für hist. Theol. 1842. 4. H. S. 5 f.).

[3] *Fergusson*, An Essay on the ancient topography of Jerusalem, London 1847.

[4] A. a. O. S. 77 ff.

9. Merkwürdiger Weise ist trotzdem in der jüngsten Arbeit, welche uns über die Golgotha-Frage vorliegt, dieselbe Hypothese wieder vertreten worden.[1] Aber auch diesen Versuch müssen wir als einen mißlungenen bezeichnen. Auch Ungers Gründe sind nur Muthmaßungen, die schon aus dem Grunde wenig Eindruck zu machen vermögen, weil die Identität der Konstantinischen Anastasis mit unserer Grabeskirche bis zu den Tagen Fergussons als selbstverständlich gegolten hat.

Zunächst beseitigt Unger mit einer höchst oberflächlichen Bemerkung das Zeugniß der Tradition, indem er aus Sepps neuester Schrift[2] die Notiz beibringt, daß es im Orient manche lügenhafte, ja abenteuerliche Traditionen gebe, daß man z. B. noch den Eckstein besitze, den die Bauleute nach den Worten Jesu verworfen hätten.[3] Zum Beweise einer weltbekannten Sache ein Beispiel anzuführen, war überflüssig, zumal es deren so viele gibt, daß man Bücher damit anfüllen könnte. Unlogisch aber ist es, wegen des Vorhandenseins falscher Traditionen eine Ueberlieferung zu verwerfen, ohne ihre Entstehung und Fortpflanzung historisch-kritisch geprüft zu haben.

10. Um nun topographisch seine Behauptung zu erhärten, gibt Unger die in jener Moschee vorhandene Höhle für die Grabhöhle aus, konstatirt aber selbst, daß sie, um Grabhöhle gewesen sein zu können, Veränderungen müsse erlitten haben. Eine daselbst vorfindliche Marmorplatte ist Unger geneigt, für den Grabesstein der Evangelisten zu halten.[4] Was würde die arme Marmorplatte wohl Alles hören müssen, wenn sie den Anspruch auf diese Ehre durch das Zeugniß der Jahrhunderte begründen wollte? Aber es gibt Kritiker, denen die eigene Muthmaßung höher steht, als die historische Ueberlieferung. Doch selbst, wenn jene Höhle nie eine Grabhöhle gewesen wäre, meint Unger, so könne sie doch zum Begräbniß des Heilandes gedient haben, weil man die Leiche Jesu vor dem Sabbathe nur vorläufig habe unterbringen wollen. Mit dieser An-

---

[1] Unger Die Bauten Konstantins des Großen am h. Grabe zu Jerusalem. Göttingen 1863.

[2] Jerusalem und das h. Land. I, 116.

[3] A. a. O. S. 26. [4] A. a. O. S. 38 ff.

nahme erklärt sich jedoch der Evangelist Johannes nicht einverstanden, wenn er sagt, man habe den Heiland in einem neuen Grabe beigesetzt, in dem noch Niemand begraben gewesen sei,[1] und ebenso wenig der h. Matthäus, wenn er erzählt, Joseph von Arimathäa habe dieses Grab in einen Felsen ausgehauen gehabt.[2]

Dagegen aber müssen die Evangelisten ihren Garten auf Golgotha hergeben zum Beweise für die genannte Conjektur. Im vorigen Jahrhunderte, sagt Unger, sei noch ein Park um die Moschee gewesen, und noch jetzt fänden sich daselbst Baumgruppen vor.[3] Die beste Widerlegung solcher Gründe besteht in der einfachen Angabe derselben.

11. Nur das hat noch in etwa einen Schein für sich, was Unger in architektonischer Beziehung bemerkt. Nach der Beschreibung der Kirche der Anastasis nämlich, welche uns Eusebius[4] hinterlassen hat, befanden sich in ihr zwölf Säulen, wahrscheinlich zum Tragen der Kuppel bestimmt. Nun finden sich freilich die zwölf Säulen in der heutigen Grabeskirche nicht,[5] wohl aber, wie Unger[6] angibt, in der genannten Moschee.

Jener Umstand beweist indessen nichts für den, welcher weiß, wie viele und durchgreifende Veränderungen der konstantinische Bau erlitten hat. Schon im Jahre 614 wurde mit den übrigen Kirchen Jerusalems auch die Grabeskirche von den Persern unter dem Könige Chosroes II. zerstört. Der Abt Modestus baute sie wieder auf. Im neunten Jahrhundert drohte die Kuppel über dem h. Grabe einzustürzen; die Grabkapelle ward darum durch den Patriarchen Thomas abgebrochen und durch eine neue ersetzt. Etwas mehr als ein Jahrhundert blieb dieser Bau bestehen; da steckten die Mohamedaner unter dem Chalifen Er-Radhi Billach denselben am Ostersonntage in Brand. Noch gegen Ende desselben Jahrhunderts verbrannte die Grabeskirche von Neuem, und mit ihr der Patriarch Johannes IV. Wiederum währte es kein halbes Jahrhundert, bis

---

[1] Joh. 19, 41.
[2] Matth. 27, 60.
[3] A. a. O. S. 42.
[4] Vita Const. III, 37.
[5] Vgl. Tobler Golgotha S. 98.
[6] A. a. O. S. 42 ff.

der Chalif El-Hakem die wiedererbaute Kirche zerstören ließ. Diese Zerstörung aus dem Jahre 1010 war eine gänzliche.[1]

Wäre es nicht unvernünftig, nach diesen Vorgängen in der Grabeskirche noch die zwölf von Konstantin hingesetzten Säulen durchaus finden zu wollen? Aber die Verwüstung der Grabeskirche unter El-Hakem sollte noch nicht die letzte sein. Im Jahre 1244 bemächtigten sich die Moslemin wiederum des Tempels, und bei dieser Gelegenheit litt besonders die Umgebung des h. Grabes. Nach dem Berichte mehrer arabischer Geschichtsschreiber wurden die Säulen vor dem h. Grabe von den Mohamedanern weggenommen und in das Grabmal Mohameds getragen.[2] Sollte Letzteres nicht vielleicht irrthümlich statt der Al-Aksa, der Omar-Moschee genannt sein? Dann wäre das Vorhandensein von zwölf Säulen in diesem Mohamedanischen Heiligthum nach Art der Konstantinischen erklärt. Vielleicht aber ist auch das Ganze nur erfunden. So viel indeß ist gewiß, daß damals der Bau über dem h. Grabe wieder viel gelitten hat. Trotzdem finden sich im siebzehnten Jahrhundert wieder Säulen um das h. Grab vor, und zwar nach der Angabe des Reisenden de Bruyn[3] gerade zwölf. Im folgenden Jahrhundert werden bei einer Restauration nur acht Säulen erwähnt. Aber auch diesen war kein langer Bestand beschieden. Im Jahre 1808 brach ein furchtbarer Brand aus in der Grabeskirche, und die Hitze wurde so groß, daß die das Grab umgebenden Marmorsäulen zersprangen,[4] oder gar nach einem andern wohl übertriebenen Berichte in Staub verwandelt wurden.[5] Statt der Säulen erheben sich in der jetzigen, 1810 wieder hergestellten Grabeskirche Pfeiler.

Nach dieser kurzen Uebersicht über die sturmreiche Geschichte des Konstantinischen Baues wird es gewiß Niemand für auffallend halten, daß uns die ursprünglichen zwölf Säulen nicht mehr erhalten

---

[1] *Guilelm. Tyr.* Hist. bell. sacr. lib. I. c. 4: Praedicta ecclesia usque ad solum diruta.

[2] Vgl. Tobler Golgotha. S. 134.

[3] Voyage au Levant. Rouen 1725. t. II, p. 246.

[4] Tobler Golgotha S. 145.

[5] *Williams* The holy City p. 241.

sind. Finden sich aber in der That in der Omar-Moschee zwölf Säulen vor, nach Art der Konstantinischen, so fehlt doch noch viel, ehe man auch nur mit einem Scheine von Berechtigung die Ansicht aussprechen dürfte, dies seien die Säulen der Konstantinischen Anastasis. Sollte das Vorkommen der zwölf Säulen in der Omar-Moschee nicht bloß zufällig sein, so ist die Vermuthung nahe gelegt, daß der Erbauer Abdelmalek nach dem Muster der Anastasis die Omar-Moschee anlegte, ähnlich wie Suleiman die große Moschee in Konstantinopel nach dem Plane der Sophienkirche daselbst erbaut hat. Sei dem aber, wie ihm wolle, Niemand wird der zwölf Säulen wegen die Moschee für die wahre Konstantinische Anastasis zu halten geneigt sein. Wenn Unger[1] überhaupt eine große Abweichung der Verhältnisse der jetzigen Grabeskirche von der Eusebianischen Beschreibung der Konstantinischen Anastasis bemerkt, namentlich aber die jetzige Grabhöhle nicht für die ursprüngliche halten zu können glaubt, so vergißt er auch hier wieder, daß die Stelle im Sturme der Zeiten viele Veränderungen erlitten hat, und daß es andererseits zu gewagt ist, mit einer Beschreibung wie mit dem Originale einen Vergleich anstellen zu wollen.

Schließlich meint Unger,[2] die Terasse von Marmor, welche die Unterlage der Moschee bilde, sei wohl die Marmorbedeckung, von der Eusebius bei der Beschreibung des Konstantinischen Baues redet. Trotzdem aber eine Bodenbedeckung nicht gerade eine Terasse ist, würden wir diesen Grund noch gelten lassen, wenn die ganze Hypothese, der auch diese Terasse mit als Unterlage dienen soll, auf solidern Fundamenten ruhte. Sie hat aber so viel gegen sich, daß auch diese, ebenfalls nur morsche Stütze unter der Last zusammenbricht.

12. Doch nicht allein aus topographischen und architektonischen, sondern auch aus *historischen* Thatsachen hat Unger die Unterbrechung der Tradition über Golgotha in der nachkonstantinischen Periode nachweisen wollen. Den Gedanken, Abraham und Melchisedek eine Kapelle in dem Grabdome zu weihen, will er nur durch die

[1] A. a. O. S. 89 ff. [2] A. a. O. S. 55 ff.

Annahme erklärlich finden, daß man das Land Moria, wo Isaak geopfert werden sollte, mit dem Berge Moria verwechselte. Aus diesem Grunde soll man hier, wo nun die Omar-Moschee steht, jene Kapelle errichtet und dann später bei der Translokation der Grabeskirche ganz gewissenhaft beibehalten haben.[1] Nach der Angabe Ludolphs von Suchem aus dem vierzehnten Jahrhundert habe ferner der Stein, auf dem der Heiland ausrastete, als Simon von Cyrene ihm das Kreuz abnahm, nahe bei der Grabeskirche und zwar an der westlichen Seite gelegen. Unger findet das nur erklärlich bei der Annahme, daß man die Tradition, welche bei der Lage der Grabesstätte auf Moria ganz angemessen gewesen sei, ohne alle Aenderung auf die neue Stelle in höchst unangemessener Weise übertragen habe.[2] Es ist wohl kaum nöthig zu bemerken, daß beides leere Vermuthungen sind; erstere dazu noch eine sehr ungeschickte.

Um aber seiner Beweisführung die Krone aufzusetzen, gibt Unger ganz genau an, zu welcher Zeit der Faden der Tradition verlassen, die Stelle der Grabeskirche verlegt worden sei. Er sagt, es sei geschehen unter dem Kalifen Omar im Jahre 638. Er beruft sich hierbei auf den türkischen Chronisten Medjired-Din aus dem fünfzehnten Jahrhundert. Nach dessen Erzählung hätte Omar den Patriarchen Sophronius nach der Stätte des jüdischen Tempels gefragt, um dort die Moschee zu errichten. Dieser habe ihm zuerst die Grabeskirche gezeigt, dann die Kirche Sion, schließlich die Stelle, wo die Al-Akſa errichtet wurde. Unger meint, die Grabeskirche habe nach dieser Darstellung nahe bei der Tempelstätte liegen müssen, da sonst der Patriarch sie gewiß dem Kalifen nicht würde angeboten haben, sie sei also auf Moria zu suchen. Nun hätten von jener Zeit an, in der die Grabeskirche unter dem Namen Kubbet-es-Sachra zum Complexe des mohamedanischen Heiligthums Harem-es-Scherif gezogen worden sei, die Christen auf ihr Heiligthum verzichten müssen, zum Ersatze aber hätten sie sich ein neues, die jetzige Grabeskirche auf Golgotha gebaut.[3] Noch bis in's

---

[1] A. a. O. S. 87. [2] A. a. O. S. 87.
[3] A. a. O. S. 85 ff.

Mittelalter hinein habe sich die Ueberlieferung von dem christlichen Ursprung der Kubbet-es-Sachra, wenn auch nur sporadisch, erhalten.[1]

Zunächst ist der Erzählung des genannten türkischen Chronisten keineswegs Glauben zu schenken. Abgesehen von dem sehr späten Datum dieser Nachricht, klingt sie ächt orientalisch märchenhaft. War auch die von dem Kalifen gesuchte Stelle, wie berichtet wird, sehr schlecht zugänglich, so konnte das für den Patriarchen doch kein Grund sein, jenen so lange irre zu führen, bis er ihm denn zuletzt den verlangten Ort zeigte. Die Bestimmtheit ferner, mit welcher der Kalife die Unrichtigkeit oder Richtigkeit der verschiedenen Angaben erkennt, scheint eine Art Inspiration sein zu sollen. Die Geduld endlich, mit welcher er die Täuschung hinnimmt, ließe sich bei der bekannten Selbstbeherrschung des Kalifen vielleicht noch erklären; keineswegs aber die Verwegenheit des irreführenden Patriarchen.

Aber selbst die Richtigkeit dieser Darstellung vorausgesetzt, kann man Ungers Schlußfolgerung gleichwohl nicht billigen. Warum mußte denn die Grabeskirche in der Nähe von Moria liegen? Dort lag ja auch die Kirche Sion nicht, und dennoch führte der Patriarch den Kalifen zu dieser hin. Diese scheint vielmehr wie die Grabeskirche als Hauptheiligthum der Christen in jener Erzählung eine Rolle zu spielen. Es kann also auf keinen Fall aus derselben gefolgert werden, die Grabeskirche habe damals auf Moria gelegen.

Wenn in späterer Zeit mitunter die Meinung auftaucht, die Kubbet-es-Sachra sei christlichen Ursprungs, oder gar, sie sei von der Kaiserin Helena erbaut worden, so rührt das daher, daß im zwölften Jahrhundert die Kreuzfahrer das Heiligthum in Besitz nahmen und in eine christliche Kirche verwandelten. Wie die Mohamedaner siebzig Jahre später, als sie den Christen die Stelle wieder entrissen hatten, alle an dieselbe angeknüpften christlichen Traditionen verwischten und durch mohamedanische ersetzten, so suchten damals jene die letzte Spur mohamedanischer Erinnerung vom Baue zu entfernen. Wollte man aber über die Entstehung desselben,

[1] A. a. O. S. 123.

nachdem er einmal zur christlichen Kirche geworden, etwas Genaueres bestimmen, so lag nichts näher, als sie auf Helena, Konstantin oder einen andern christlichen Herrscher zurückzuführen.

13. Während es auf diese Weise unmöglich ist, aus irgend welchen Thatsachen den Beweis für die Unterbrechung unserer Tradition nach der Errichtung des Konstantinischen Baues herzustellen, ist die Fortdauer derselben mehr als erwiesen. Sie wurde für so selbstverständlich gehalten, daß Niemand über diese Frage auch nur ein Wort zu verlieren für nöthig fand. Die genannten Zweifler zwingen uns dagegen zu einigen wenigen Bemerkungen.

Der Beweis würde am gründlichsten ausfallen, wenn man alle architektonischen Notizen verfolgte durch die zahlreichen uns aufbewahrten Reisebeschreibungen hindurch von der des Wallfahrers von Bordeaux an bis zum neuesten Pilgerbuche des Professors Sepp in München. Aber der vielfachen Dunkelheit und Mangelhaftigkeit wegen, die in diesen Nachrichten herrscht, würde die mühsame Arbeit sich wohl wenig lohnen.[1] Zudem ist sie wenigstens in demselben Maße überflüssig. Es wird genügen, auf die Voraussetzung hinzuweisen, welche die Fergusson-Ungersche Hypothese erfordert, um diese sofort als eine unmögliche erkennen zu lassen. Man muthet uns nämlich zu, anzunehmen, die Christengemeinde sei in Jerusalem zahlreich geworden und durchaus unabhängig, einer der prächtigsten Dome habe sich über den h. Stätten erhoben, zu dem unablässig in großer Menge die Pilger aus allen Theilen der christlichen Welt hineilten, um über dem Grabe Christi den Gottesdienst mit der ganzen Pracht der kirchlichen Ceremonien feiern zu sehen, und dennoch habe man im Laufe der Zeit dieses Ziel mühsamer und gefahrvoller Pilgerfahrt auf eine unrichtige Stelle verlegt, ohne daß auch der kleinste Laut darüber in der Welt vernommen worden wäre. Um das Unwahrscheinliche aber auf die Spitze zu treiben, sollen wir annehmen, die Mohamedaner

---

[1] Wir wollen selbst auf die schon in der Vorrede (S. VII) erwähnte Entdeckung des Grafen de Vogüé kein Gewicht legen, weil es sich nicht sicher nachweisen läßt, daß die von ihm gefundenen monumentalen Ueberreste vom Konstantinischen Baue herrühren.

hätten die christliche Grabeskirche für sich in Besitz genommen, und da hätten die Christen ruhig ihr h. Grab von Moria nach dem jetzigen Golgotha verlegt, die Pilgerschaft aber habe ungestört ihren Fortgang genommen, und Niemand habe sich über die Ungerechtigkeit der Ungläubigen und über den Betrug der geistlichen Machthaber in Jerusalem geärgert. Wie Unger[1] behaupten kann: „es wird kein Menschenalter verflossen sein, bis die Kunde von einem ältern wahren Grabe völlig verschwunden war", ist nicht zu begreifen. Wir wiederholen es: man braucht diese Voraussetzung nur auszusprechen, und man hat sie widerlegt.

Wir wollen noch zum Ueberfluß hervorheben, daß schon Eusebius und sein Zeitgenosse, der Pilger von Bordeaux, die Lage Golgotha's bereits so beschreiben, wie wir sie nach der heutigen Annahme kennen. Unger mag die wenigen, aber treffenden Bemerkungen nachlesen, welche Tobler[2] hierüber bereits gegen Fergusson niederschrieb. Sie reichen vollständig aus.

IV.

Schluß.

1. Wir haben somit den Faden der Tradition verfolgt und ihn ununterbrochen gefunden bis auf den heutigen Tag. Wenn bei der vorkonstantinischen Periode mehre Anfeindungen zu überwinden waren, so konnte in der nachfolgenden Zeit kaum im Ernste von Angriffen die Rede sein. Die ununterbrochene, als glaubwürdig befundene Ueberlieferung spricht sich also zu Gunsten der Aechtheit unsers heutigen Golgotha aus.

Dieselbe hat aber um so mehr Gewicht, als sie, oberflächlich betrachtet, eine große Unwahrscheinlichkeit einschließt. Muß sich der

---

[1] A. a. O. S. 86.
[2] Golgotha S. 75 f.

Fremde in der That heutigen Tages wundern, wenn ihm Golgotha mitten in der Stadt gezeigt wird, so ist diese Verwunderung im Alterthum gleich groß gewesen. Seit den Zeiten Agrippa's, welcher Jerusalem mit der letzten Mauer umzog, brauchte der Wanderer noch eine gehörige Zeit, wenn er von Golgotha aus zum Stadtthore ging. Gleichwohl aber hielt man an der Ueberlieferung fest; Beweis genug, daß man sie für ächt anerkennen zu müssen glaubte. Hätte Jemand in späterer Zeit, etwa erst in den Tagen Konstantins, wie man behaupten will, eine beliebige Stelle zur traditionellen gemacht, so würde er sich doch eine solche ausersehen haben, die den Gläubigen alle Verwunderung oder allen Verdacht ersparte.[1]

Nun aber, da die Tradition sonst als historisch sicher gestellt ist, spricht gerade das Unwahrscheinlichste an ihr zu Gunsten ihrer Aechtheit und verbietet darum, sie denjenigen Ueberlieferungen beizuzählen, welche auf unsern Glauben Anspruch zu erheben nicht berechtigt sind.

2. Als wir die Frage vom topographischen Standpunkte erörterten, ergab sich die Möglichkeit und sogar die Wahrscheinlichkeit, daß Golgotha wirklich da sich befunden habe, wo man es heutzutage zeigt. Die vorhandene Tradition tritt also bestätigend hinzu und erhebt die Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit.

Wir können darum nur wünschen, daß es eintreffen möge, was noch ganz vor Kurzem der gegenwärtige preußische Consul in Jerusalem, Rosen, mit der Topographie der Stadt durch eigene Anschauung wohl vertraut, sehr bestimmt voraussagte: die Gegenansicht werde sich nicht mehr halten und bald nur als wissenschaftliche Curiosität betrachtet werden.[2] Viele mögen sich freilich des

---

[1] Robinson Palästina II, 270 Anmerk. 1 erwähnt selbst Beispiele aus dem Mittelalter, welche beweisen, daß man sich befremdend über die Lage Golgotha's äußerte, ohne jedoch die Glaubwürdigkeit der Tradition zu bezweifeln. Wir fügen noch die schon erwähnte Bemerkung Gregors des Großen hinzu, der sich die auffallende Lage Golgotha's durch die transmigratio civitatis unter der Hand des römischen Wiederherstellers zu erklären sucht (Hom. 39 in Ezech. §. 1).

[2] Zeitschr. der D. M. G. Leipzig 1863, XVII, 750.

Lächelns über diese Weissagung heutzutage nicht erwehren können:

φήσουσι Σιβύλλην
μαινομένην ψευστρίαν.

Wir würden uns aber freuen, wenn Rosen mit der Erythräischen Sibylle fortfahren dürfte:

ἐπὰν δὲ γένηται ἅπαντα,
τηνίκα μου μνήμην ποιήσετε, κ' οὐκ ἔτι μ' οὐδεὶς
μαινομένην φήσει με θεοῦ μεγάλοιο προφήτιν.[1]

---

[1] *Lact.* inst. IV, 15.

Register

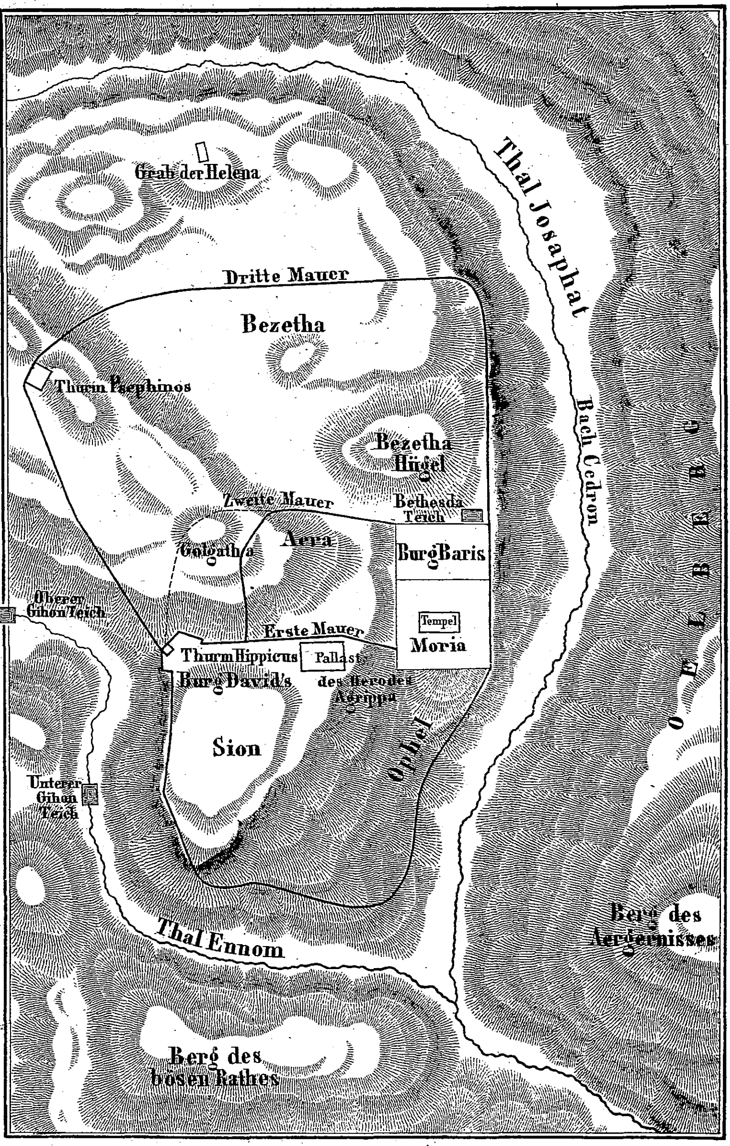
der erläuterten Bibelstellen.

Sachregister.

Berichtigungen.

S. 85, Z. 2 v. u. statt: sogenannte lies: genannte.
S. 107, Z. 3 v. o., S. 108, Z. 6 und 15 statt: חַג lies: חָג
S. 114, Z. 2 v. u. statt: פֶּסָחִים lies: פְּסָחִים
S. 136, Z. 2 v. o. statt: מדקצה lies: מוקצה
S. 176, Z. 3 v. u. statt: فيروز lies: فيروز
S. 306, Z. 6 v. u. statt: Dinoys. lies: Dionys.
S. 336, Z. 11 v. u. statt: Marcob. lies Macrob.

Druck von C. Fr. Meyer in Weissenburg.



Grab der Helena
Thal Josaphat
Dritte Mauer
Bezetha
Thurm Psephinos
Bach Cedron
Bezetha Hügel
OELBERG
Zweite Mauer
Bethesda Teich
Golgatha
Aera
Burg Baris
Oberer Gihon Teich
Tempel
Moria
Erste Mauer
Thurm Hippicus
Pallast des Herodes Agrippa
Burg David's
Sion
Ophel
Unterer Gihon Teich
Berg des Aergernisses
Thal Ennom
Berg des bösen Rathes

Berichtigungen.

S. 85, Z. 2 v. u. statt: sogenannte lies: genannte.
S. 107, Z. 3 v. o., S. 108, Z. 6 und 15 statt: חַג lies: חָג

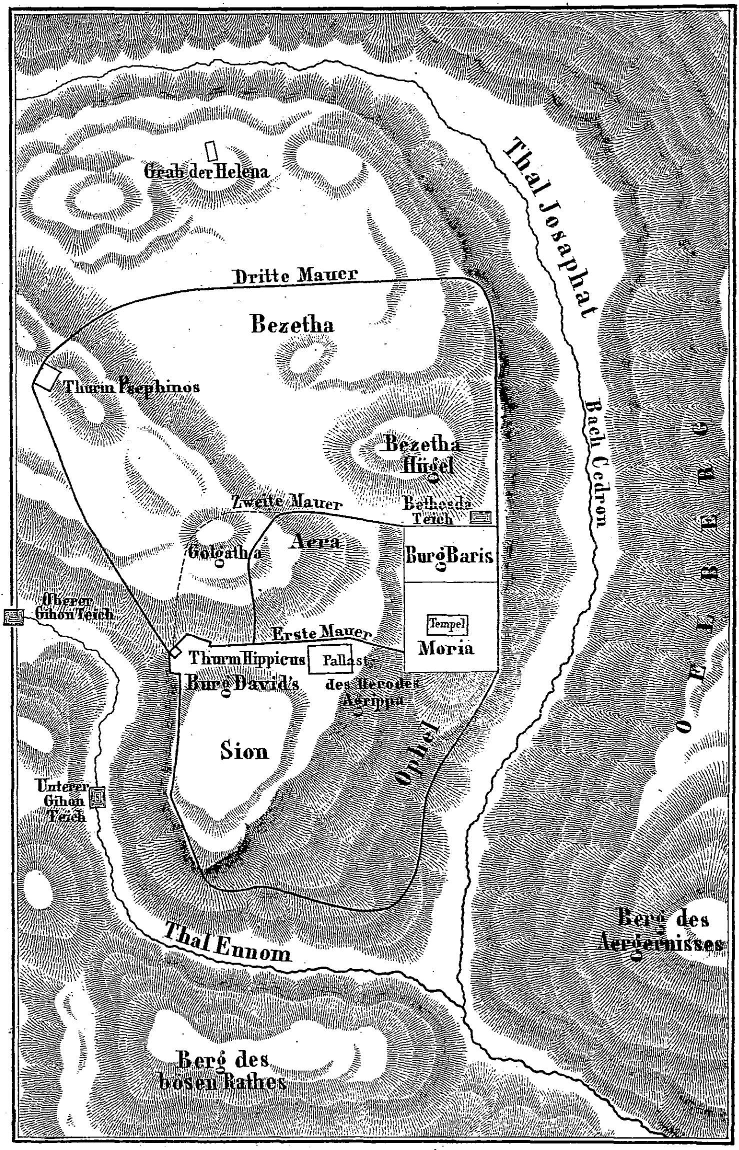
S. 114, Z. 2 v. u. statt: פֶּסָחִים lies: פְּסָחִים

S. 136, Z. 2 v. o. statt: מקקצה lies: מוקצה .

S. 176, Z. 3 v. u. statt: [illegible] lies: [illegible]

S. 306, Z. 6 v. u. statt: Dinoys. lies: Dionys.
S. 336, Z. 11 v. u. statt: Marcob. lies Macrob.

Druck von C. Fr. Meyer in Weissenburg.



Grab der Helena
Dritte Mauer
Bezetha
Thal Josaphat
Thurm Psephinos
Bezetha Hügel
Bach Cedron
Zweite Mauer
Bethesda Teich
Golgatha
Acra
Burg Baris
O E L B E R G
Oberer Gihon Teich
Tempel
Erste Mauer
Moria
Thurm Hippicus
Pallast des Herodes Agrippa
Burg David's
Ophel
Sion
Unterer Gihon Teich
Berg des Aergernisses
Thal Ennom
Berg des bösen Rathes